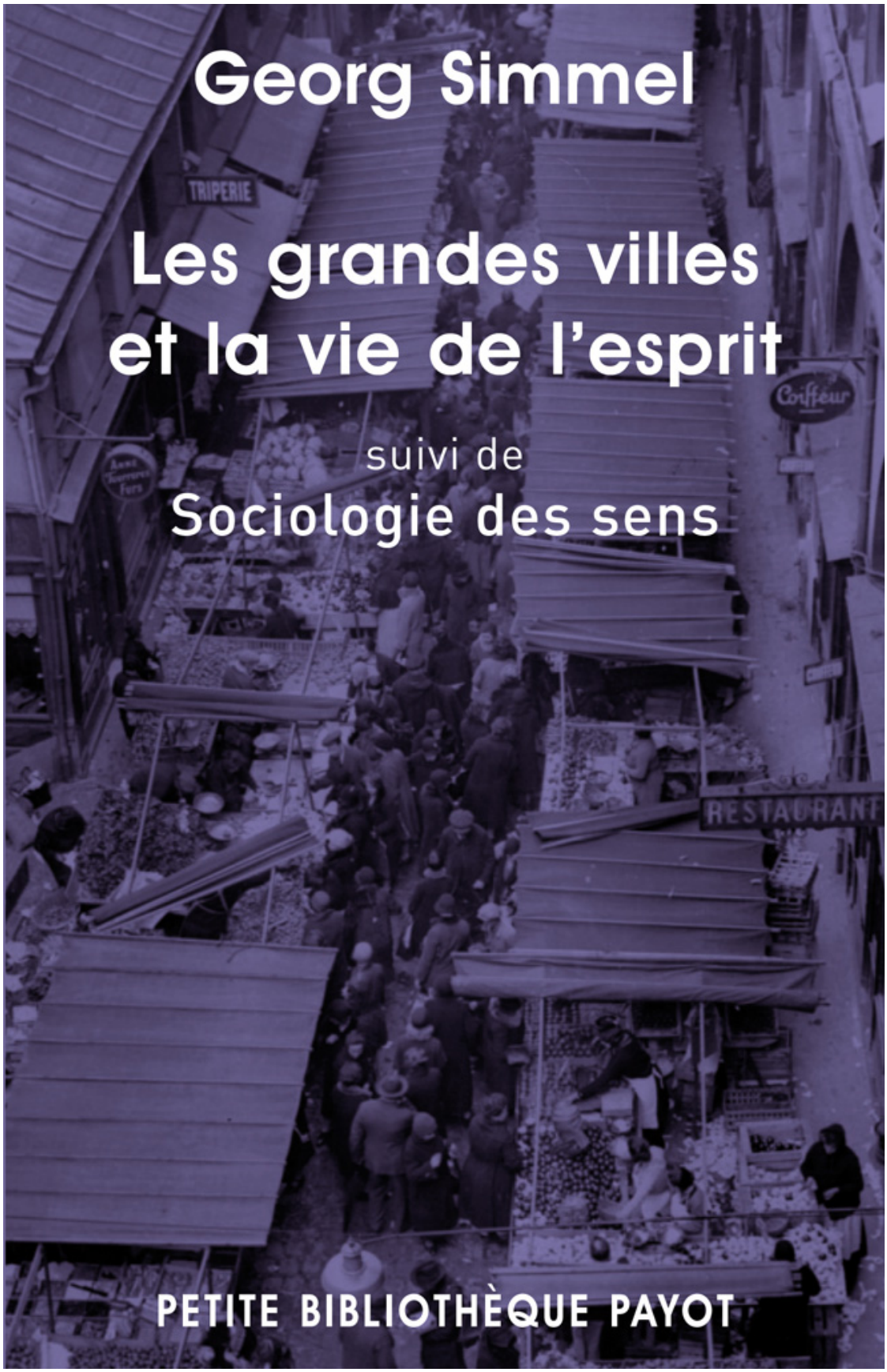
Georg Simmel

Les grandes villes et la vie de l'esprit

suivi de

Sociologie des sens

PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT



Georg Simmel

Les grandes villes et la vie de l'esprit

suivi de

Sociologie des sens

PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT

Présentation

Les grandes villes et la vie de l'esprit suivi de *Sociologie des sens* par Georg Simmel

Traduit de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron et par Frédéric Joly. Préface de Philippe Simay.

Éditions Payot

Quelle est la psychologie de l'habitant des grandes villes ? Son rythme de vie est-il à l'origine de son individualisme ? Comment s'adapte-t-il aux normes de la société ? Et surtout : que ressent-il ? Pourquoi le regard, l'ouïe, l'odorat sont-ils si importants pour comprendre les interactions sociales dans un environnement urbain ?

Georg Simmel (1858-1918), philosophe allemand, pionnier d'une approche écologique de la ville, est notamment l'auteur de *Philosophie de l'argent*, *La Tragédie de la culture* et *Philosophie de la modernité*.

Georg Simmel

Les grandes villes et la vie de l'esprit
suivi de
Sociologie des sens

Traduit de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron et par Frédéric Joly

Préface de Philippe Simay

Petite Bibliothèque Payot

ÉDITIONS PAYOT & RIVAGES
106, boulevard Saint-Germain
75006 Paris
www.payot-rivages.fr
Conception graphique et illustration de couverture : © Gilles Guais. Illustration de couverture : © Getty images.

Note de l'éditeur. « Les grandes villes et la vie de l'esprit » est extrait de Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique » dirigée par Miguel Abensour, 1989 et 2004 ; sa traduction est due à Jean-Louis Vieillard-Baron. « Sociologie des sens » est publié ici dans une traduction inédite de Frédéric Joly.
© 1989, Éditions Payot, pour la traduction de J.-L. Vieillard-Baron
© 2013, Éditions Payot & Rivages, pour la préface de P. Simay, la traduction de F. Joly et la présente édition

ISBN : 978-2-228-90896-2

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gracieux ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre, est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la Propriété Intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

PRÉFACE

La ville des sens
par Philippe Simay

« Les grandes villes et la vie de l'esprit » est l'un des plus célèbres essais de Georg Simmel. Issu d'une conférence donnée en 1902 à la fondation Gehe de Dresde, et publié l'année suivante dans la revue *Jahrbuch der Gehe-Stiftung*, il dresse un portrait saisissant de la métropole moderne. Bien que la thématique urbaine traverse l'œuvre de Simmel, c'est dans ce texte que le sociologue explicite le plus clairement ce qu'est pour lui la métropole : le creuset d'une transformation de nos expériences sensibles et de nos mentalités. Pour la première fois, il met en avant l'impact de la grande ville sur la vie psychique et physique de ses habitants, jusque dans leurs innervations les plus profondes.

Publié cinq ans plus tard, « Sociologie des sens » analyse à la fois la fonction sociale des différents sens – distinguant les rôles respectifs de la vue, de l'ouïe ou de l'odorat – et les formes de socialisation produites par ceux-ci. Si l'essai ne porte pas explicitement sur la ville, la place que Simmel confère aux sens dans les interactions en public et le traitement qu'il réserve à certains d'entre eux – notamment celui de la vue – attestent sans l'ombre d'un doute que le contexte urbain est la matrice de sa réflexion.

Pris ensemble, « Les grandes villes et la vie de l'esprit » et « Sociologie des sens » constituent le manifeste d'une lecture

sensitive de la ville[1]. Par sensitive, je veux dire que la ville n'y est pas principalement appréhendée en termes d'espace physique ou de structures sociales, mais avant tout en termes d'expériences corporelles. Cette approche met l'accent sur la façon dont les sens façonnent l'expérience urbaine et dont se dessinent les paysages sensibles qui forment le cadre de la vie métropolitaine. Plus d'un siècle après leur publication, ces textes conservent leur pleine actualité et enrichissent de nouveau le regard que nous portons sur notre condition métropolitaine.

Sociologie urbaine

Ce qui frappe d'emblée, à la lecture des « Grandes villes et la vie de l'esprit », c'est son ancrage contemporain. À la différence de ses collègues Max Weber et Werner Sombart, qui se sont principalement intéressés à l'histoire économique et sociale de la ville médiévale et moderne, comme lieu de naissance de la bourgeoisie[2], Simmel porte exclusivement son attention sur l'émergence de la métropole contemporaine *(Großstadt)*, dont Berlin est alors le paradigme en Allemagne. Même si la ville sur la Spree n'est mentionnée qu'une fois dans l'essai, il ne fait aucun doute qu'elle constitue le creuset dans lequel s'origine la pensée de Simmel. Celui-ci d'ailleurs ne s'en est jamais caché. En 1914, au moment de quitter la capitale pour Strasbourg, qui était encore une ville allemande, afin d'y être nommé professeur des universités, il déclare ainsi : « Le développement de Berlin […] coïncide avec mon propre développement intellectuel le plus fort et le plus large[3]. » Aux yeux de Simmel, Berlin forme le véritable *genius loci* de la modernité, le lieu où se donnent à voir et à penser les manifestations les plus aiguës du processus de métropolisation de la société allemande.

Né en 1858, dans un pays encore dominé par les structures du monde rural, Simmel a fait partie de cette première génération d'Allemands violemment confrontés à l'expansion métropolitaine. Sous l'effet d'une industrialisation certes tardive à l'échelle européenne, mais très rapide au sein du pays, Berlin a connu en effet un rythme de croissance vertigineux : sa population est passée de 800 000 habitants en 1871 à plus de deux

millions en 1910, atteignant quatre millions en 1914. Cette densification accélérée a nécessité l'extension du périmètre de la ville par l'absorption des communes limitrophes. Ce changement d'échelle urbaine a été rendu possible par le développement des infrastructures de transport. Au tournant du siècle, les calèches disparaissent ainsi progressivement du paysage urbain pour faire place au chemin de fer, au tramway et au métro qui s'électrifie bientôt. L'emprise croissante du bâti s'accompagne de celle de la publicité et des enseignes lumineuses, qui saturent rapidement le paysage urbain. Le temps d'une génération, c'est donc tout l'environnement matériel du citadin qui se métamorphose sous ses yeux.

On peut s'étonner de ce que l'essai sur les grandes villes ne fasse nullement référence à ces transformations brutales, dont Simmel fut pourtant le témoin. C'est que, pour le sociologue berlinois, la ville se définit d'abord en termes sociologiques, et non simplement comme un espace physique, avec ses limites propres, et encore moins comme un ensemble de choses agrégées. La ville, précise-t-il justement dans « Sociologie de l'espace », « n'est pas une entité spatiale aux conséquences sociales, mais une entité sociologique formée spatialement[4] ». Simmel ne s'intéresse donc pas aux mutations urbaines pour elles-mêmes, mais à leurs corrélats sociologiques, qu'il observe à travers le prisme des transformations physiologiques et psychologiques de l'expérience subjective : celles que vit l'habitant des grandes villes. Ainsi, chez Simmel, la densité de population se traduit par une situation de congestion urbaine, le changement d'échelle métropolitaine par un sentiment d'anonymat et l'intensification des échanges par un surcroît d'attention, de vigilance et d'exactitude de la part du citadin. C'est cette approche centrée sur l'expérience vécue de la ville, sur la façon dont le citadin éprouve, perçoit et expérimente la métropole qui singularise la démarche sociologique de Simmel, proche à ce titre de celle de l'ethnographie urbaine.

Partant de l'observation de la vie berlinoise, Simmel dresse le portrait de l'habitant des grandes villes. Trois traits caractérisent selon lui la mentalité métropolitaine : l'intellectualisation des relations sociales, l'impersonnalité des échanges et le caractère blasé et réservé des citadins.

L'intellectualité dans la grande ville

Pour Simmel, « la base psychologique, sur laquelle repose le type des individus habitant la grande ville, est l'intensification de la vie nerveuse, qui résulte du changement rapide et ininterrompu des impressions externes et internes ». Cette intensification est à la fois continue et en accélération constante. La ville est un champ d'expériences sensorielles inédites. Simmel évoque ainsi « la poussée rapide d'images changeantes, ou l'écart frappant entre des objets qu'on englobe d'un regard, ou encore le caractère inattendu d'impressions qui s'opposent ». Ces impressions renvoient aux nouveaux réquisits de la vie urbaine, auxquels le citadin doit désormais faire face quotidiennement. L'intensification du trafic urbain requiert une vigilance quasi instinctive, la technicisation de l'environnement domestique impose des pratiques machinales, la multiplication des reflets sur l'asphalte ou dans les vitrines, le règne nocturne de l'enseigne lumineuse et du néon sont autant d'expériences optiques nouvelles qui tout à la fois exacerbent et épuisent le regard.

Simmel s'intéresse à la manière dont les mutations de l'environnement urbain modifient l'appareil sensitif humain et, ce faisant, affectent la nature même de l'expérience moderne. Les divers stimuli de la vie urbaine contrastent fortement avec les impressions régulières et habituelles que procurent les petites villes et le monde rural. Dans la grande ville, les fondements sensoriels de la vie de l'esprit sont dominés par des réactions rapides, discontinues et fugitives. Les interactions les plus ordinaires du citadin dans l'espace public requièrent de lui un surcroît d'attention. Alors que dans la petite ville, la vie repose sur la sensibilité et les relations affectives, la métropole réclame du citadin une plus grande capacité d'abstraction. L'appareil sensoriel humain s'avère paradoxalement inadéquat pour répondre aux sollicitations sensibles, qu'elles soient visuelles, auditives ou tactiles. L'intellect est mis en œuvre pour contrebalancer l'intensité des stimuli. « Ainsi, le type de l'habitant des grandes villes […] se crée un organe de protection contre le déracinement dont le menace les courants et les discordances de son milieu extérieur : au lieu de réagir avec sa sensibilité à ce déracinement, il réagit essentiellement avec l'intellect. »

L'impersonnalité des échanges

L'intellectualisation de la vie urbaine tient aussi au fait, selon Simmel, que la métropole est le siège de l'économie monétaire. C'est là, en effet, que se concentrent l'ensemble des transactions financières. La grande ville est remplie de gens qui passent leur temps à mesurer, calculer et évaluer afin d'acheter et de vendre. Dans sa *Philosophie de l'argent*, Simmel a longuement évoqué la façon dont l'économie monétaire a renforcé dans les grandes villes la propension à l'intellectualisation au détriment de la sensibilité[5]. Mais, dans l'essai de 1903, il insiste surtout sur la façon dont l'économie monétaire se ramifie dans les activités les plus ordinaires de la vie urbaine et s'imprègne dans la psyché des citadins.

Deux effets en résultent selon lui. Le premier est l'exactitude des rapports. « L'essence calculable de l'argent a fait pénétrer dans les éléments de la vie une précision, une sécurité dans la détermination des égalités et des inégalités, une absence d'ambiguïté dans les accords et les rendez-vous, ce qui est manifesté par la diffusion universelle des montres. » La ponctualité, la précision, l'exactitude et la rapidité sont désormais attendues du citadin dans chacune de ses activités. Le *Lebenstempo* qui rythme la vie quotidienne de millions de citadins n'est plus celui des saisons, de l'alternance du jour et de la nuit ; c'est celui de l'horloge qui trône au centre de la Bourse ou de la gare. On assiste à l'avènement d'un temps mathématique dans lequel toutes les activités humaines doivent trouver place, de jour comme de nuit. Simmel remarque très justement que si les horloges de Berlin venaient à s'arrêter, ne serait-ce qu'une heure, le pays serait plongé dans le chaos.

Le second effet de l'influence de l'économie sur l'esprit des citadins est une indifférence généralisée à l'égard de toute chose : « L'argent avec son indifférence et son absence de couleurs se pose comme le commun dénominateur de toutes les valeurs, il devient le niveleur le plus redoutable, il vide irrémédiablement les choses de leur substance, de leur propriété, de leur valeur spécifique et incomparable. » Marx et Engels, dans *Le Manifeste du parti communiste*, avaient déjà souligné le pouvoir de démystification sociale de l'argent, plongeant les valeurs les plus sacrées dans les « eaux glacées du calcul égoïste[6] ». Simmel, lui, identifie l'indifférence du citadin au reflet subjectif de l'intériorisation de cette économie monétaire, d'autant plus puissante qu'elle atteint dans les villes un degré d'abstraction jusque-là inégalé. Si l'argent donne la valeur des choses sans les choses elles-mêmes,

la spéculation financière des centres boursiers représente cette dématérialisation du monde, où tout s'achète et se vend indifféremment.

Le caractère blasé et réservé du citadin

La réserve et le blasement qui caractérisent la mentalité du citadin moderne apparaissent d'abord sous la plume de Simmel comme des pathologies de la vie sociale dont la métropole serait le foyer d'incubation.

L'expérience métropolitaine – où le citadin se voit pour ainsi dire bombardé de stimuli que son appareil psychique ne parvient pas à traiter dans leur intégralité, mais dont il se préserve en les intellectualisant – se traduit à la fois par un accroissement de la nervosité et par une diminution des capacités sensitives. Simmel note qu'« au plan physique, l'hyperexcitation entraîne d'une part une *hyperesthésie*, l'accentuation malsaine de l'impact de toutes les impressions, et de l'autre une *anesthésie*, une diminution tout aussi malsaine de la sensibilité[7] ». Ces deux tendances, apparemment opposées, traduisent la lassitude ou la neurasthénie de l'homme moderne, que Simmel diagnostique comme une incapacité « pathologique » à réagir adéquatement à de nouvelles stimulations, à saisir les nuances d'impressions changeantes, à percevoir la singularité d'une situation. Cette distance entre le citadin et son environnement spatial et social peut prendre des formes extrêmes comme l'agoraphobie ou l'hypersensibilité au contact. Elle se traduit le plus souvent par une indifférence vis-à-vis des autres.

Il ne faut cependant pas croire que la réserve et le blasement ne sont pour Simmel que des expressions pathologiques de la métropole. Pour lui, en effet, il est évident que ce sont aussi des comportements qui permettent à l'homme de la ville de se préserver des agressions constantes de son milieu. « Le type du citadin, écrit Simmel, se crée un organe de protection contre le déracinement dont le menacent les courants et les discordances de son milieu extérieur. » Les diverses attitudes apparemment asociales doivent donc être également regardées comme des moyens dont dispose le citadin pour gérer ses facultés sensitives, comme des *compétences* qu'il développe en situation.

Le cas du blasé illustre particulièrement bien cette double attitude. Simmel met en regard deux définitions de ce terme. Selon la première, est blasé celui dont les sens se sont émoussés à force d'être mis à contribution ; le blasé n'est plus capable de rien ressentir : « De même qu'une vie de jouissance sans mesure rend blasé parce qu'elle excite les nerfs jusqu'aux réactions les plus fortes, si longtemps que finalement ils n'ont plus aucune réaction, chez [les citadins] les impressions, les plus anodines comprises, provoquent des réponses si violentes par leurs changements rapides et contradictoires, les bousculent si brutalement qu'ils donnent leur dernière réserve de force et que, restant dans le même milieu, ils n'ont pas le temps d'en rassembler une nouvelle. » Selon la seconde définition, le blasé perçoit le caractère unique de chaque situation mais ne trouve pas leurs différences dignes d'intérêt : « L'essence du caractère blasé est d'être émoussé à l'égard des différences entre les choses, non pas au sens où celles-ci ne seraient pas perçues […] mais au contraire de telle sorte que l'on éprouve comme nulles l'importance et la valeur des différences entre les choses, et, par là, des choses elles-mêmes. » La différence de point de vue impliquée par ces deux définitions est essentielle. Le blasé est-il devenu incapable d'assimiler des informations précises ou les met-il volontairement en suspens ? Quoique Simmel n'analyse pas en détail les conditions d'aperception dans la métropole, il laisse ouverte ces deux possibilités. Le citadin n'est pas un être indifférent ou insensible. Il peut éprouver de la sympathie et de l'empathie, pour peu qu'il rende son esprit *disponible* à ce qui l'entoure.

L'analyse que fait Simmel de la réserve est tout aussi ambivalente. Alors que le blasement ne constitue qu'une forme d'indifférence, la réserve, quant à elle, implique « une légère aversion, une hostilité et une répulsion réciproque qui, à l'instant d'une occasion quelconque de proche rencontre tournerait aussitôt en haine et en combat ». Selon le philosophe berlinois, c'est ce dégoût qui nous fait fuir la promiscuité physique, par exemple celle des transports en commun ou celle que l'on vit avec nos voisins de palier. La réserve, vue *a priori* comme une défiance, voire comme un mépris social, se révèle en même temps nécessaire pour se préserver. Si nous devions réagir à toutes les situations de rencontre avec notre sensibilité, comme c'est le cas dans la petite ville, où chacun se connaît, « on s'atomiserait complètement et on tomberait dans une constitution de l'âme tout à fait inimaginable ».

Mais Simmel ajoute également que la réserve doit être regardée comme un moyen de maintenir une distance physique et psychique entre les individus, sans laquelle la société urbaine ne pourrait pas exister. La réserve « produit les distances et les éloignements sans lesquels nous ne pourrions tout bonnement pas mener ce genre de vie : leur intensité et leur dosage, le rythme de leur apparition et de leur disparition, les formes qui nous satisfont – cela constitue avec les raisons d'uniformité au sens restreint un ensemble indivisible de la figure de la vie dans la grande ville : ce qui apparaît immédiatement en celle-ci comme une dissociation n'est ainsi en réalité qu'une de ses formes élémentaires de socialisation ».

L'hyperstimulation sensorielle comme style de vie

À considérer le rapport dialectique qu'instaure « Les grandes villes et la vie de l'esprit » entre, d'un côté, ce qui renvoie aux pathologies urbaines et, de l'autre, ce qui relève des compétences du citadin, il est possible d'appréhender l'approche sensitive de Simmel de deux façons. On peut d'abord la regarder comme une critique de la modernisation. Elle permet en effet de mieux comprendre la manière dont a été perçue et comprise la modernité urbaine, de mieux saisir ce qui lui a si souvent valu d'être rejetée. Elle nous fait voir que l'expérience de la métropole est d'abord une expérience traumatique de la modernisation. L'hyperstimulation sensorielle semble constamment menacer l'intégrité physique et psychique du citadin, et favoriser les comportements asociaux. Toutefois, on peut voir aussi dans l'approche sensitive de Simmel une tentative pour dépasser ces mêmes critiques. Simmel pense en effet que l'hyperstimulation sensorielle est caractéristique d'un nouveau style de vie. La vie urbaine peut être considérée comme émancipatrice, pour peu que le citadin apprenne à mieux gérer les nouvelles conditions de perception produites par la métropole.

Pour une sociologie des sens

Par bien des aspects, « Sociologie des sens » peut être lu comme un prolongement de l'essai sur les grandes villes. Comme l'indique Simmel, sa

« recherche entend explorer l'importance de la perception et de l'influence sensorielles mutuelles dans la coexistence entre êtres humains, son importance pour leur coopération, les uns avec les autres, les uns contre les autres ». Si cette interrogation a une portée sociologique générale, elle prend une signification plus aiguë dès qu'elle se pose à l'aune de l'horizon métropolitain. En effet, on a vu à quel point la grande ville est pour Simmel le lieu d'une mutation de l'expérience sensible, des façons de sentir et de percevoir, et que l'un des enjeux majeurs de la vie urbaine porte sur la capacité du citadin de gérer ce nouvel univers sensoriel. Tout l'intérêt de l'essai vient précisément de ce qu'il interroge pour la première fois la fonction sociale des sens.

En quoi l'ouïe, la parole, le regard et l'odorat jouent-ils donc un rôle dans les relations en public ? Pour Simmel, les sens ne fournissent pas seulement des informations spécifiques, bien distinctes de celles issues de la communication verbale. Ils déterminent aussi largement la nature des interactions sociales, antérieurement aux situations de parole. Dès que deux individus se rencontrent, ils éprouvent immédiatement des sensations de plaisir ou de déplaisir qui les lient subjectivement et qui orientent le type d'appréciation et de connaissance qu'ils ne manqueront pas de développer l'un envers l'autre.

De façon significative, Simmel n'organise pas son essai autour de l'historicité des sens. Il maintient volontairement une tension entre ce que l'on pourrait appeler « la construction sociale du sensible » et « la construction sensible du social ». D'un côté, comme dans l'essai sur les grandes villes, le texte analyse la façon dont la transformation des cadres sociaux modifie historiquement les formes de la perception. Même si l'œil, le nez ou l'oreille en tant qu'organes demeurent inchangés, les individus ne perçoivent pas pour autant la même chose d'une époque à l'autre. Simmel souligne ainsi que notre sensibilité a évolué dans le contexte métropolitain et s'est agrégée à des représentations sociales nouvelles. Il anticipe ici ce que développera, dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, l'histoire des sensibilités[8]. Mais, d'un autre côté, Simmel analyse aussi la façon dont l'espace social s'organise en fonction des capacités sensorielles de l'être humain. Si nous n'avions pas des yeux, mais des antennes, notre monde aurait une tout autre configuration. Le fait que les hommes s'observent, qu'ils s'écrivent des lettres, qu'ils déjeunent ensemble, qu'ils s'habillent,

se maquillent ou se parfument sont autant d'exemples d'activités qui nous lient ensemble en mobilisant de façon spécifique le sensorium humain. Cette seconde grille de lecture, plus proche de la psychologie environnementale et de l'écologie de la perception, conduit Simmel à considérer la façon dont les individus agencent leurs comportements vis-à-vis des autres, mais aussi à l'égard du contexte urbain, en fonction de leurs capacités sensitives.

Le rôle du regard

Bien que tous les sens soient mobilisés en ville, Simmel accorde à la vue une fonction unique, sans laquelle le processus de la socialisation ne pourrait véritablement se constituer. Dans « Sociologie des sens », mais surtout dans sa version ultérieure, « Excursus sur la sociologie des sens[9] », il distingue les types de connaissances sociales découlant des sens de la vue et de l'ouïe pour opposer, comme dans l'essai de 1903, la vie dans la petite ville à celle dans la métropole. Dans la petite ville, note Simmel, les interactions sociales sont principalement fondées sur des relations d'interconnaissance, où la parole et l'écoute occupent une place centrale. Dans la métropole, en revanche, l'appréhension des autres s'opère à partir d'impressions visuelles momentanées, tant il est difficile et délicat d'adresser la parole à des inconnus. Simmel évoque à juste titre cette hypertrophie de l'œil, caractéristique de la citadinité moderne : un œil constamment sollicité par son environnement physique mais lui-même assoiffé d'images et d'impressions visuelles nouvelles, fortement contrastées.

Simmel a bien compris la dimension sémiotique de la vie urbaine, tout particulièrement dans le phénomène social de la mode[10]. L'individu moderne se présente aux autres comme un support de signes. Il s'agit toujours d'arborer des signes permettant de se distinguer de certains pour être reconnu par d'autres. Dans une culture de l'anonymat, ces stratégies de visibilité supposent toute une économie sensorielle : ce qu'on laisse voir, entendre ou sentir de soi doit être savamment orchestré afin de garantir les conditions de son apparition en public. Dans ce contexte de survisibilité, l'ouïe et la parole donnent simplement des informations complétant celles

transmises par le regard. La parole d'un individu vient confirmer ou infirmer des impressions fournies par la perception de son visage, de sa tenue vestimentaire ou de son attitude corporelle.

Lien humain et confiance sociale

Pourtant, de façon surprenante, « Sociologie des sens » ne développe pas l'idée que l'observation représente un mode de connaissance des autres fondé sur l'objectivation. Bien au contraire, Simmel prend soin de distinguer ici l'observation unilatérale d'autrui ou le simple coup d'œil du regard mutuel, qui constitue selon lui la base de l'union et de l'interaction véritable entre les individus. Plus encore, le regard mutuel est « le phénomène d'interdépendance le plus immédiat, le plus pur dans l'absolu ». Dans ce type d'action réciproque passerait un sentiment ou une émotion qui nous lie intimement à l'autre.

Si une telle intensité émotionnelle peut transiter par le regard, c'est en raison de la symétrie de sa structure. Comme Simmel le remarque très justement, « on ne peut pas prendre par l'œil sans donner en même temps. L'œil dévoile à l'autre l'âme qui cherchait à le dévoiler. » Ce type de connaissance intersubjective, d'une intensité émotionnelle sans équivalent dans les relations en public, est facilité par le caractère expressif du visage qui, pour Simmel, ne manifeste pas seulement les intentions ou les humeurs d'un individu mais les traits fondamentaux de sa personnalité. Même si certaines parties visibles du corps, comme les mains, en disent long sur un homme, seul le visage semble avoir cet étrange pouvoir d'en *raconter* la vie. « Le visage, dit-il ainsi, est le lieu géométrique de tous ces savoirs, il est le symbole de tous ces éléments constitutifs donnés par l'individu à son existence ; en lui est déposé ce qui, de son passé, est descendu au tréfonds de son âme, et qui a laissé en lui des traces ineffaçables. »

Cette apologie du regard mutuel a de quoi surprendre tant elle semble aller à rebours des analyses de Simmel sur les formes de sociabilité urbaine. N'a-t-il pas suffisamment insisté sur le fait que la vie métropolitaine rend périlleuse l'exposition de soi en public ? Et le caractère blasé et réservé des citadins n'en est-il pas l'une des premières conséquences ? D'abord, parce que les citadins, se sachant en permanence observés, veulent préserver leur

intériorité du regard intrusif des autres ; ensuite parce que la manifestation des sentiments entraverait considérablement la fluidité des interactions sociales.

Simmel devrait logiquement en conclure que le visage, parce qu'il trahit certains aspects de soi, fait l'objet d'une stratégie de dépersonnalisation et d'un contrôle continu de la part des individus. Irving Goffman, dans *Les Rites d'interaction*, insistera précisément sur cette dimension de contrôle du visage à travers le concept de « face ». Pour le sociologue américain, la face est « la valeur positive qu'une personne revendique effectivement à travers une ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier[11] ». Autrement dit, la face désigne, elle aussi, l'aspect expressif du visage, mais dans ce que l'acteur social décide d'en montrer aux autres. La condition de possibilité de toutes relations sociales repose à la fois sur le contrôle de sa propre face, notamment des émotions qu'on laisse ou non transparaître, et sur le maintien de celle des autres qui, s'ils venaient à la perdre, ne pourraient plus interagir avec nous.

Si le respect de la face est au cœur des civilités urbaines pour Goffman, on peut dire que le respect du visage est chez Simmel au fondement du lien humain et de la confiance sociale. Dans le regard mutuel, le visage refait *sur*face, il vient s'exprimer dans sa nudité et sa vulnérabilité première. Pour le citadin moderne, qui lutte contre les forces atomisantes de l'anonymat, cette exposition de soi, avec tous les risques qu'elle comporte, est peut-être l'ultime recours pour échapper à l'objectivation et à la réification qui le menacent, et pour se voir reconnaître en tant que personne.

Présence des odeurs, absence du toucher

Bien que l'odorat soit généralement considéré comme un sens subsidiaire, Simmel lui confère dans « Sociologie des sens » une place importante. À la différence de la vue et de l'ouïe, l'odorat implique une proximité physique. En effet, il est difficile de considérer les odeurs pour elles-mêmes, indépendamment des personnes et des choses dont elles émanent. C'est précisément la raison pour laquelle les odeurs provoquent des réactions quasi instinctives. L'odeur d'une personne attire ou répugne immédiatement contrairement aux autres perceptions sensorielles qui

peuvent faire l'objet de considérations plus abstraites. C'est ainsi, dit Simmel, que « l'atmosphère corporelle des Noirs hypothèque déjà leur réception dans la haute société d'Amérique du Nord, et l'on a attribué à la même cause l'obscure et très commune aversion mutuelle entre Juifs et Germains ».

On peut regretter ici que Simmel n'explicite pas davantage la part de construction sociale dans l'appréciation des odeurs, semblant leur conférer une naturalité qui discrédite quelque peu son propos. Mais la question n'est pas là exclusivement : quelle que soit l'historicité du sens olfactif, la sensibilité aux odeurs « conduit par nécessité à une discrimination et une distanciation qui est dans une certaine mesure un des fondements sensoriels de la réserve sociologique de l'individu moderne[12] ». Simmel apporte ici un complément important au concept de réserve évoqué dans « Les grandes villes et la vie de l'esprit ». Plus que tout autre sens, l'odorat est à l'origine de stratégies de distinction, de phénomènes d'agrégation et de ségrégation spatiales qui sous-tendent les modalités sensibles du partage de l'espace urbain et dessinent la cartographie sociale des villes.

Les remarques de Simmel sur l'odorat, sens de la proximité physique et de la distance sociale, permettent de souligner un impensé de « Sociologie des sens » : l'absence de toute considération sur le toucher. C'est là le sens qui n'est jamais mentionné par Simmel, alors qu'il occupe une place essentielle, bien que paradoxale, dans la métropole. En effet, le toucher est le sens proscrit de la vie urbaine. Il renvoie aux multiples situations de promiscuité, de contiguïté, de friction ou de contact qui entravent et menacent la vie urbaine, et dont la manifestation extrême est celle du choc physique, potentiellement mortel. « Le rôle de la distance physique, écrit Simmel, est simplement de supprimer les stimulations, frictions, attractions et répulsions que suscite la proximité sensorielle[13]. » Corrélativement, les sens du citadin sont mobilisés pour créer de la distance et pour éviter que l'on se touche d'une manière ou d'une autre. Or, dans « Sociologie des sens », cette injonction urbaine semble si bien intériorisée qu'elle conduit Simmel à ne pas la mentionner du tout. On mesure ici à quel point la pensée de Simmel est elle-même imprégnée de cette nouvelle sensibilité urbaine que le sociologue entend décrire objectivement.

Au terme de sa réflexion, Simmel constate justement que « la véritable acuité de perception de l'ensemble des sens décline manifestement au fur et

à mesure que s'améliore la civilisation, alors qu'en revanche se renforce sa mise en valeur du plaisir et du déplaisir. […] L'homme moderne se montre choqué par d'innombrables choses, qui lui semblent au niveau sensoriel insupportables ». La civilisation urbaine, parce qu'elle privilégie certains sens au détriment d'autres, nous a rendu plus sensibles à certains phénomènes dont nous supportons mal la présence, mais aussi moins capables de mobiliser diversement nos sens.

Il ne fait pas de doute que la pensée de Simmel appelle à un rééquilibrage sensoriel et au développement de nos compétences sensibles. Pour lui, la vie urbaine suppose un usage toujours discriminant des sens, où s'articulent les caractéristiques matérielles de l'espace et les aptitudes de ceux qui les perçoivent. Faut-il encore que les métropoles le permettent. On peut espérer que l'approche sensitive inaugurée par Simmel conduira davantage les urbanistes à prendre en considération la façon dont les sens permettent de renouer avec les qualités qui font du citadin un être sensible aux espaces qui l'accueillent et capable d'interagir avec eux plus intensément.

Philippe SIMAY[14]

---

1. Sur ce point, voir Stéphane Füzesséry, Philippe Simay, « Une théorie sensitive de la modernité », *in* S. Füzesséry, P. Simay (dir.), *Le Choc des métropoles*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2008.

2. Max Weber, *La Ville*, Paris, Aubier, 1982 ; Werner Sombart, *Le Bourgeois. Contributions à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, Paris, Payot, 1966.

3. Cité par Yoshio Atoji, « Georg Simmel. A Portrait of the Man and his Sociology », *Sociologica*, vol. 9, n° 2, 1985, p. 21.

4. Georg Simmel, « Soziologie des Raumes », *Jahrbuch für Gesetzgebung*, *Verwaltung und Volkswirtschaft*, vol. 27, 1903, p. 35.

5. Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987. La première édition allemande date de 1900.

6. Karl Marx, Friedrich Engels, *Le Manifeste du parti communiste*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 57.

7. Georg Simmel, « Über Kunstausstellungen », *Unsere Zeit*, 26 février 1890.

8. Voir sur ce point, Alain Corbin, *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIII^e^-XIX^e^ siècle*, Paris, Flammarion, 1982.

9. Georg Simmel, « Excursus sur la sociologie des sens », in *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999, p. 629-644.

10. Voir sur ce point les chapitres consacrés à la mode et à la coquetterie dans Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 2004.

11. Irving Goffman, *Les Rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974, p. 9.

12. Georg Simmel, « Excursus sur la sociologie des sens », *op. cit.*, p. 639.

13. Georg Simmel, « L'espace et les organisations spatiales de la société », in *Sociologie*, *op. cit.*, p. 627.

14. Philosophe, spécialiste de Walter Benjamin et des relations entre la ville, le corps et les sens, enseigne à l'École d'architecture de Paris-Belleville et codirige la revue en ligne *Métropolitiques*.

Les grandes villes et la vie de l'esprit[1]

---

1. « Die Großstädte und das Geistesleben », *Jahrbuch der Gehestiftung*, IX, 1903. Traduction de Jean-Louis Vieillard-Baron.

L'individualisme de la vie moderne

Les problèmes les plus profonds de la vie moderne prennent leur source dans la prétention de l'individu à affirmer l'autonomie et la spécificité de son existence face aux excès de pouvoir de la société, de l'héritage historique, de la culture et de la technique venue de l'extérieur de la vie – figure ultime du combat contre la nature que l'homme primitif doit mener pour son existence physique. Le XVIII[e] siècle a beau appeler à la libération de tous les liens qui se sont développés historiquement, entre l'État et la religion, entre la morale et l'économie, afin que la nature, bonne à l'origine, et identique chez tous les êtres humains, se développe sans entraves ; le XIX[e] siècle a beau revendiquer, à côté de la liberté pure et simple, la particularité de l'être humain et de sa production dans la division du travail, particularité qui constitue, sans comparaison ni exception possibles, l'individu, mais qui, de ce fait, lui impose d'autant plus d'être complété par tous les autres ; Nietzsche a beau voir dans le combat le plus dénué d'égards entre les particuliers la condition pour le complet développement des individus, et le socialisme a beau la trouver dans la réduction de toute concurrence – en tout ceci est à l'œuvre le même thème fondamental : l'opposition du sujet à être utilisé et nivelé dans un mécanisme, technico-social. Là où les produits de la vie spécifiquement moderne sont interrogés sur leur réalité intérieure, pour ainsi dire le corps de la culture est interrogé

sur son âme – ce qui m'incombe aujourd'hui au sujet de nos métropoles –, la réponse devra rechercher l'équation, qui fonde une telle formation entre les contenus individuels de la vie et ses contenus supra-individuels, et rechercher les adaptations de la personnalité grâce auxquelles elle s'accommode des forces qui lui sont extérieures.

L'intellectualité de la vie dans la grande ville

La base psychologique, sur laquelle repose le type des individus habitant la grande ville, est l'*intensification de la vie nerveuse*, qui résulte du changement rapide et ininterrompu des impressions externes et internes. L'homme est un être différentiel, c'est-à-dire que sa conscience est stimulée par la différence entre l'impression du moment et la précédente ; des impressions persistantes, l'insignifiance de leurs différences, la régularité habituelle de leur cours et de leurs oppositions ont besoin de beaucoup moins de conscience que la poussée rapide d'images changeantes, ou l'écart frappant entre des objets qu'on englobe d'un regard, ou encore le caractère inattendu d'impressions qui s'imposent. Tandis que la grande ville crée justement ces conditions psychologiques – à chaque sortie dans la rue, avec le rythme et la diversité de la vie sociale, professionnelle, économique –, elle établit dès les fondements sensibles de la vie de l'âme, dans la quantité de conscience qu'elle réclame de nous en raison de notre organisation comme être différentiel, une profonde opposition avec la petite ville et la vie à la campagne, dont le modèle de vie sensible et spirituel a un rythme plus lent, plus habituel et qui s'écoule d'une façon régulière.

C'est pour cette raison que devient compréhensible avant tout le caractère intellectuel de la vie de l'âme dans la grande ville, par opposition à cette vie dans la petite ville, qui repose plutôt sur la sensibilité et les relations affectives. Car celles-ci s'enracinent dans les couches les moins conscientes de l'âme et s'accroissent le plus dans l'harmonie tranquille d'habitudes ininterrompues. Le lieu de l'intellect au contraire, ce sont les couches supérieures, conscientes, transparentes de notre âme ; il est la force la plus capable d'adaptation de nos forces intérieures ; pour s'accommoder du changement et de l'opposition des phénomènes, il n'a pas besoin des ébranlements et du retournement intérieur, qui seuls permettraient à la

sensibilité, plus conservatrice, de se résigner à suivre le rythme des phénomènes. Ainsi, le type de l'habitant des grandes villes – qui naturellement existe avec mille variantes individuelles – se crée un organe de protection contre le déracinement dont le menacent les courants et les discordances de son milieu extérieur : au lieu de réagir avec sa sensibilité à ce déracinement, il réagit essentiellement, avec l'intellect, auquel l'intensification de la conscience, que la même cause produisait, assure la prépondérance psychique. Ainsi la réaction à ces phénomènes est enfouie dans l'organe psychique le moins sensible, dans celui qui s'écarte le plus des profondeurs de la personnalité.

L'impersonnalité des échanges

Pour autant que l'intellectualité est reconnue comme une protection de la vie subjective à l'encontre du pouvoir oppresseur de la grande ville, elle se ramifie en de multiples manifestations particulières et par leur moyen. Les grandes villes ont toujours été le siège de l'économie monétaire dans laquelle la multiplicité et la concentration des échanges économiques confèrent aux moyens d'échange eux-mêmes une importance que la limitation du commerce rural n'aurait pu permettre. Mais l'économie monétaire et la domination exercée par l'intellect sont en intime corrélation. Elles ont en commun la pure objectivité dans la façon de traiter les hommes et les choses, et, dans cette attitude, une justice formelle est souvent associée à une dureté impitoyable. L'homme purement rationnel est indifférent à tout ce qui est proprement individuel parce que les relations et les réactions qui en dérivent ne peuvent être entièrement épuisées par l'intellect logique – exactement de la même façon que l'individualité des phénomènes n'intervient pas dans le principe économique. L'argent n'implique de rapport qu'avec ce qui est universellement commun et requis pour la valeur d'échange, et réduit toute qualité et toute individualité à la question : combien ? Toutes les relations affectives entre les personnes se fondent sur leur individualité, tandis que les relations rationnelles traitent les êtres humains comme des nombres, des éléments indifférents par eux-mêmes, dont l'intérêt n'est que dans leur rendement objectif et mesurable – c'est ainsi que l'habitant de la grande ville traite ses fournisseurs, ses

clients, ses domestiques et même les personnes envers qui il a des obligations sociales ; au contraire, dans un milieu plus restreint, l'inévitable connaissance des individualités engendre tout aussi inévitablement une tonalité plus affective du comportement, un dépassement de la simple évaluation objective de ce qu'on produit et de ce qu'on reçoit en contrepartie.

Du point de vue de la psychologie économique, l'essentiel est ici que, dans les rapports primitifs, on produit pour le client qui commande la marchandise, de sorte que production et client se connaissent mutuellement. Mais la grande ville moderne se nourrit presque complètement de ce qui est produit pour le marché, c'est-à-dire pour des clients tout à fait inconnus qui ne sont jamais vus par le producteur lui-même. C'est pourquoi une objectivité impitoyable affecte l'intérêt des deux parties ; leur égoïsme économique qui fait des calculs rationnels n'a nullement à craindre d'être dévié par les impondérables des relations personnelles. Et manifestement l'économie monétaire qui domine dans les grandes villes, qui en a chassé les derniers restes de la production personnelle et du troc et qui réduit de jour en jour le travail à la demande, est en corrélation si étroite avec cette objectivité rationnelle que personne ne saurait dire si ce fut d'abord cette conception issue de l'âme, de l'intellect, qui exerça son influence sur l'économie monétaire, ou si celle-ci fut le facteur déterminant pour la première. Il est seulement sûr que la forme de la vie des grandes villes est le sol le plus fécond pour cette corrélation ; j'en veux encore pour preuve le plus important historien anglais des constitutions ; dans le cours de toute l'histoire anglaise, Londres ne s'est jamais comporté comme le cœur de l'Angleterre, mais souvent comme sa raison et toujours comme son porte-monnaie !

L'exactitude des rapports

D'une façon non moins caractéristique, les mêmes courants de l'âme s'unissent à la surface de la vie en un trait apparemment insignifiant. L'esprit moderne est devenu de plus en plus calculateur. À l'idéal des sciences de la nature, qui est de faire entrer le monde dans un modèle numérique, de réduire chacune de ses parties en formules mathématiques,

correspond l'exactitude calculatrice de la vie pratique, que lui a donnée l'économie monétaire ; c'est elle qui a rempli la journée de tant d'hommes occupés à évaluer, calculer, déterminer en chiffres, réduire les valeurs qualitatives en valeurs quantitatives. L'essence calculable de l'argent a fait pénétrer dans le rapport des éléments de la vie une précision, une sécurité dans la détermination des égalités et des inégalités, une absence d'ambiguïté dans les accords et les rendez-vous, ce qui est manifesté par la diffusion universelle des montres. Or, ce sont les conditions de la grande ville qui sont aussi bien cause qu'effet de ce trait. Les relations et les affaires de l'habitant type de la grande ville sont habituellement si diverses et si compliquées, et avant tout la concentration d'hommes si nombreux avec des intérêts si différenciés fait de ses relations et de ses actions un organisme si complexe, que, sans la ponctualité la plus exacte dans les promesses et dans leurs réalisations, tout s'écroulerait en un inextricable chaos. Si toutes les horloges de Berlin se mettaient soudain à indiquer des heures différentes, ne serait-ce que pendant une heure, toute la vie d'échange économique et autre serait perturbée pour longtemps. À cela s'ajoute, plus extérieure encore apparemment, la longueur des distances, qui fait de toute attente et de tout déplacement inutile une perte de temps irrattrapable. La technique de la vie dans la grande ville est globalement impensable, si toutes les activités et les relations d'échange ne sont pas ordonnées de la façon la plus ponctuelle dans un schéma temporel stable et suprasubjectif.

Or ici aussi intervient ce qui peut être le seul but de toutes ces considérations : de chaque point situé à la surface de l'existence, pour autant qu'il s'est développé en elle et à partir d'elle, on peut envoyer une sonde dans la profondeur des âmes, et toutes les manifestations extérieures les plus banales sont finalement liées par des lignes directrices aux décisions ultimes sur le sens et le style de la vie. La ponctualité, la fiabilité, l'exactitude que lui imposent les complications et les grandes distances de la vie dans la grande ville, ne sont pas seulement en très étroite connexion avec son caractère financier et intellectuel, mais doivent aussi colorer les contenus de la vie et favoriser la disqualification de ces élans et traits irrationnels, instinctifs et souverains, qui veulent déterminer la forme de la vie à partir d'eux-mêmes, au lieu de l'accueillir de l'extérieur comme une forme universelle, d'une précision schématique. Quoique les personnes qui,

dans l'existence, se suffisent à elles-mêmes, avec de telles caractéristiques, ne soient nullement impossibles dans la ville, elles sont pourtant opposées au citadin type, et ainsi s'explique la haine passionnée de la grande ville chez des natures comme Ruskin ou Nietzsche – natures qui trouvent la valeur de la vie dans ce qui est sommairement original et ne peut être précisé d'une façon équivalente pour tous, et natures en qui, pour cette raison, cette haine a la même source que la haine contre l'économie monétaire et contre l'intellectualisme de l'existence.

Le caractère blasé des citadins

Les mêmes facteurs qui, dans l'exactitude et la précision extrêmes de la forme de vie, sont ainsi coulés ensemble en un modèle d'une extrême impersonnalité agissent, d'un autre côté, dans un sens au plus haut point personnel. Il n'y a peut-être pas de phénomène de l'âme qui soit plus incontestablement réservé à la grande ville que le caractère blasé. Il est d'abord la conséquence de ces stimulations nerveuses qui changent sans cesse, étroitement enfermées dans leurs contradictions, et nous sont apparues comme les raisons du progrès de l'intellectualité dans la grande ville : c'est pourquoi aussi les hommes sots qui *a priori* n'ont pas de vie spirituelle ne sont pas blasés habituellement. De même qu'une vie de jouissance sans mesure rend blasé parce qu'elle excite les nerfs jusqu'aux réactions les plus fortes, si longtemps que finalement ils n'ont plus aucune réaction, chez eux les impressions, les plus anodines comprises, provoquent des réponses si violentes par leurs changements rapides et contradictoires, les bousculent si brutalement qu'ils donnent leur dernière réserve de forces et que, restant dans le même milieu, ils n'ont pas le temps d'en rassembler une nouvelle. L'incapacité qui en résulte, de réagir aux nouvelles stimulations avec l'énergie qui leur est appropriée, est justement ce caractère blasé que montre déjà tout enfant de la grande ville en comparaison des enfants de milieux plus tranquilles et moins changeants.

À cette source physiologique du caractère blasé de la grande ville s'ajoute l'autre source qui a cours dans l'économie monétaire. L'essence du caractère blasé est d'être émoussé à l'égard des différences entre les choses, non pas au sens où celles-ci ne seraient pas perçues comme c'est le cas pour

les crétins, mais au contraire de telle sorte que l'on éprouve comme nulles l'importance et la valeur des différences entre les choses, et, par là, des choses elles-mêmes. Aux yeux du blasé, elles apparaissent d'une couleur uniformément terne et grise, indigne d'être préférée à l'autre. Cette attitude d'âme est le reflet subjectif fidèle de la parfaite imprégnation par l'économie monétaire ; pour autant que l'argent évalue de la même façon toute la diversité des choses, exprime par des différences de quantité toutes les différences respectives de qualité, pour autant que l'argent avec son indifférence et son absence de couleurs se pose comme le commun dénominateur de toutes les valeurs, il devient le niveleur le plus redoutable, il vide irrémédiablement les choses de leur substance, de leur propriété, de leur valeur spécifique et incomparable. Elles flottent toutes d'un même poids spécifique dans le fleuve d'argent qui progresse, elles se trouvent toutes sur le même plan et ne se séparent que par la taille des parts de celui-ci qu'elles occupent. Dans le détail, cette coloration ou plutôt cette décoloration des choses par leur équivalence avec l'argent peut être imperceptible ; mais dans le rapport que le riche a aux objets qui peuvent être acquis pour de l'argent et même peut-être déjà dans le caractère global que l'esprit public attribue maintenant partout à ces objets, il est amoncelé à une hauteur très remarquable.

C'est pourquoi les grandes villes, qui, en tant que sièges par excellence de la circulation de l'argent, sont les lieux où la valeur marchande des choses s'impose avec une ampleur tout autre que dans les rapports plus petits, sont aussi les lieux spécifiques où l'on est blasé. En elles culmine dans une certaine mesure ce succès de la concentration des hommes et des choses, qui pousse l'individu jusqu'à sa plus haute capacité nerveuse ; par l'accroissement seulement quantitatif des mêmes conditions, ce succès s'inverse en son contraire, en ce phénomène spécifique d'adaptation qu'est le caractère blasé, où les nerfs découvrent leur ultime possibilité de s'accommoder des contenus et de la forme de la vie dans la grande ville, dans le fait de se refuser à toute réaction à leur égard – mesure d'autoconservation chez certaines natures au prix de la dévaluation de tout le monde objectif, ce qui, à la fin, entraîne irrémédiablement la personnalité spécifique dans un sentiment de dévaluation identique.

La réserve de l'habitant des grandes villes

Tandis que le sujet doit mettre cette forme d'existence en accord avec lui-même, son autoconservation à l'égard de la grande ville réclame de lui un comportement de nature sociale qui n'est pas moins négatif. L'attitude d'esprit des habitants des grandes villes les uns à l'égard des autres pourra bien être désignée d'un point de vue formel comme un caractère réservé. Si la rencontre extérieure et continuelle d'un nombre incalculable d'êtres humains devait entraîner autant de réactions intérieures que dans la petite ville, où l'on connaît presque chaque personne rencontrée et où l'on a un rapport positif à chacun, on s'atomiserait complètement intérieurement et on tomberait dans une constitution de l'âme tout à fait inimaginable. Ce sont en partie cet environnement psychologique, en partie le droit de se méfier que nous avons à l'égard des éléments qui affleurent dans le contexte passager de la vie dans la grande ville, qui nous contraignent à cette réserve. Et, par suite, nous ne connaissons souvent pas, même de vue, nos voisins de palier, des années durant, et nous apparaissons comme froids et sans cœur à l'habitant des petites villes.

Si je ne me trompe, l'aspect interne de cette réserve extérieure n'est pas seulement l'indifférence, mais, plus souvent que nous n'en avons conscience, une légère aversion, une hostilité et une répulsion réciproques qui, à l'instant d'une occasion quelconque de proche rencontre, tourneraient aussitôt en haine et en combat. Toute l'organisation interne d'une vie d'échange aussi différenciée repose sur une pyramide de sympathies, d'indifférences et d'aversions d'une espèce très courte ou très durable. Mais, par là, la sphère d'indifférence n'est pas aussi grande qu'il y paraît au coup d'œil superficiel ; l'activité de notre âme répond presque à chaque impression que produit sur nous un autre être humain par un sentiment déterminé en un certain sens, sentiment qui a une inconscience, une légèreté et une mobilité que l'âme ne dépasse apparemment que par l'indifférence. En fait, cette dernière serait pour nous contre nature, de même que nous ne pouvons pas supporter la confusion d'une suggestion dans les deux sens opposés sans en choisir un. Et nous sommes préservés de ces deux types de danger liés à la grande ville par l'antipathie, antagonisme latent et phase préliminaire de l'antagonisme de fait ; elle produit les distances et les

éloignements sans lesquels nous ne pourrions tout bonnement pas mener ce genre de vie : leur intensité et leur dosage, le rythme de leur apparition et de leur disparition, les formes qui nous satisfont – cela constitue avec les raisons d'uniformité au sens restreint un ensemble indivisible de la figure de la vie dans la grande ville : ce qui apparaît immédiatement en celle-ci comme dissociation n'est ainsi en réalité qu'une de ses formes élémentaires de socialisation.

Ce caractère réservé avec dominante d'aversion cachée paraît à son tour être une forme ou un revêtement d'une essence spirituelle beaucoup plus universelle de la grande ville. Elle accorde effectivement à l'individu une liberté personnelle d'une espèce et d'une quantité dont il n'y a pas du tout d'analogue dans les autres rapports sociaux : elle ramène ainsi, somme toute, à l'une des grandes tendances de développement de la vie sociale, à l'une des rares tendances pour lesquelles on peut trouver une formule presque générale.

La tendance générale à l'individualisation dans l'évolution des groupes

Parmi les stades de formations sociales qui prennent forme tant dans l'histoire que dans le présent, le premier qu'on trouve est le suivant : un cercle relativement petit, qui a des barrières très fortes à l'égard des cercles voisins, étrangers ou antagonistes en quelque façon, mais qui, dans ce but, est d'autant plus étroitement fermé sur lui-même et n'accorde à chacun de ses membres qu'un espace restreint pour déployer ses qualités originales, et ses mouvements libres et responsables. C'est ainsi que commencent les groupes politiques et familiaux, les partis, les confréries religieuses ; pour subsister, les associations toutes récentes doivent poser des frontières fermes et une unité centripète, et ne peuvent donc donner aucune liberté ni aucune singularité au développement interne et externe de l'individu.

À partir de ce stade, l'évolution sociale se fait en même temps de deux côtés qui diffèrent mais se correspondent. Dans la mesure où le groupe grandit – en nombre, en étendue, en importance et en contenus de vie –, dans cette mesure même son unité interne originelle se relâche, la force de

la barrière originelle envers les autres s'atténue du fait des connexions et des relations d'échange ; et en même temps, l'individu acquiert la liberté de mouvement, dépassant largement la jalouse limitation du début, et acquiert ainsi une originalité et une singularité à laquelle la division du travail dans le groupe élargi donne lieu nécessairement. C'est selon cette formule que l'État et le christianisme, les corporations et les partis politiques, ainsi que d'innombrables autres groupes se sont développés, compte tenu, naturellement, des modifications apportées à ce schéma général par les forces et par les conditions particulières de chaque groupe.

Mais ce schéma me semble aussi évident à reconnaître dans le développement de l'individualité à l'intérieur de la vie urbaine. La vie dans la petite ville de l'Antiquité ou du Moyen Âge imposait au particulier des limites de mouvements et de relations extérieures, et des limites d'autonomie et de différenciation intérieures, qui empêcheraient l'homme moderne de respirer – aujourd'hui encore l'habitant des grandes villes, transplanté dans la petite ville, éprouve une oppression au moins du même genre. Plus est petit le cercle qui forme notre milieu, plus limitées sont les relations abolissant les frontières avec les autres, plus grande est l'angoisse avec laquelle ce cercle veille sur les productions, le mode de vie, les attitudes mentales de l'individu, et plus proche pourrait être le temps où un écart quantitatif et qualitatif ferait sauter le cadre de l'ensemble.

La cité antique me semble avoir eu en ce sens tout à fait le caractère de la petite ville. La menace constante que des ennemis proches et lointains faisaient peser sur son existence provoquait cet accord strict dans les relations politiques et militaires, cette surveillance du citoyen par le citoyen, cette jalousie de la totalité à l'égard du particulier dont la vie privée était ainsi rabaissée dans une mesure telle qu'il pouvait se maintenir sans dommage essentiellement par le despotisme à l'égard de sa maison. L'agitation et l'excitation prodigieuses, la bigarrure exceptionnelle de la vie athénienne s'expliquent peut-être du fait qu'un peuple, qui avait des personnalités douées d'une individualité incomparable, luttait contre la pression interne et externe d'une petite ville qui réduisait l'individualité. Cette situation créait une atmosphère de tension, dans laquelle les plus faibles étaient abaissés, et les forts incités à s'affirmer passionnément eux-mêmes. Et c'est ainsi que parvenait à s'épanouir, à Athènes, ce que, sans

pouvoir le décrire avec précision, on doit nommer l'« humain universel » dans le développement spirituel de notre espèce.

Car cela est la connexion dont on soutient ici la validité tant objective qu'historique : les contenus et les formes les plus universels et les plus larges de la vie sont intimement unis aux plus individuels ; ils ont les uns et les autres en commun leur stade préliminaire ou même leur adversaire, dans les configurations et les groupements étroits, qui, pour se maintenir, se défendent aussi bien contre ce qui est large et universel hors d'eux-mêmes que contre ce qui est individuel et qui n'a sa liberté de mouvement qu'à l'intérieur d'eux-mêmes. Comme à l'époque féodale l'homme « libre » était celui qui était soumis au droit commun, c'est-à-dire au droit du cercle social le plus grand, tandis que n'était pas libre celui qui ne tirait son droit que du cercle étroit d'une union féodale, à l'exclusion du droit commun – ainsi, aujourd'hui, en un sens spiritualisé et affiné, l'habitant de la grande ville est « libre » par opposition aux mesquineries et aux préjugés qui mettent à l'étroit l'habitant de la petite ville. Car la réserve et l'indifférence réciproques, conditions de la vie spirituelle dans les grands cercles, sont ressenties dans leur succès pour l'indépendance de l'individu avec plus de force dans la foule la plus dense de la grande ville, parce que la proximité corporelle et l'exiguïté rendent justement visible la distance spirituelle ; ce n'est manifestement que le revers de cette liberté, lorsqu'on ne se sent, dans ces conditions, nulle part aussi solitaire et abandonné que dans la foule des grandes villes ; car ici comme ailleurs, il n'est nullement nécessaire que la liberté de l'homme se reflète dans sa vie affective en une image de bien-être.

L'aura de la grande ville

Ce n'est pas seulement la grandeur immédiate de la circonscription et du nombre d'hommes qui, en raison de la corrélation historique entre l'accroissement du cercle et de la liberté personnelle externe et interne, fait de la grande ville le siège de cette liberté, mais, renchérissant sur cette ampleur visible, les grandes villes ont été aussi le siège du cosmopolitisme. D'une façon comparable à la forme du développement de la fortune – au-delà d'un certain niveau, les biens augmentent dans des progressions

toujours plus rapides, et comme par eux-mêmes –, l'horizon, les relations économiques, personnelles, spirituelles de la ville, son périmètre idéal s'accroissent comme en progression géométrique dès qu'une certaine limite a été une fois franchie ; chaque expansion dynamique acquise devient un échelon non pour une expansion semblable, mais pour une expansion prochaine plus grande ; à chaque fil, qui se tisse à partir d'elle, s'ajoutent comme d'eux-mêmes de nouveaux fils ; c'est exactement comme à l'intérieur de la ville le *unearned increment* de la rente foncière rapporte à son propriétaire, par la simple élévation du cours, des gains qui croissent d'eux-mêmes.

À ce point, la quantité de la vie se transforme très immédiatement en qualité et en caractère spécifique. La sphère de vie de la petite ville est pour l'essentiel fermée en elle-même et avec elle-même. Pour la grande ville, il est décisif que sa vie interne s'étende en vagues successives à un cercle large, national ou international. Weimar n'est pas un contre-exemple, parce que l'importance qu'elle avait était justement liée à des personnalités singulières et mourut avec elles, tandis que la grande ville est précisément caractérisée par son indépendance essentielle à l'égard des personnalités les plus importantes – c'est la contrepartie et le prix de l'indépendance dont le particulier jouit à l'intérieur de celle-ci.

L'essence la plus significative de la grande ville se trouve dans cette grandeur fonctionnelle au-delà de ses limites physiques : cette efficacité exerce une action en retour et donne à sa vie poids, importance et responsabilité. De même qu'un être humain n'est pas défini par les limites de son corps ou du cercle qu'il remplit immédiatement de son activité, mais seulement par la somme des actions qui s'étendent à partir de lui dans le temps et dans l'espace, de même une ville consiste aussi dans la totalité des actions qui dépassent son immédiateté. Son être s'exprime d'abord dans sa sphère réelle d'action.

Le sens de l'individualité

Cela invite déjà à ne pas comprendre la liberté individuelle, élément complémentaire logique et historique d'une telle étendue, en un sens seulement négatif, comme simple liberté de mouvement, et suppression des

préjugés et des étroitesses d'esprit ; son élément essentiel est que la particularité et le caractère incomparable que possède en définitive toute nature quelle qu'elle soit parviennent à s'exprimer dans la conformation de la vie. Que nous suivions les lois de notre nature propre – et c'est là la liberté – devient tout à fait évident et convaincant pour nous et pour les autres dès que les expressions de cette nature se distinguent de celles des autres ; c'est seulement le fait de ne pas être interchangeable avec autrui qui prouve que notre manière de vivre n'est pas contrainte par autrui.

Les villes sont enfin le siège de la plus haute division du travail économique ; elles montrent à ce propos des phénomènes aussi extrêmes que, à Paris, le métier lucratif de *Quatorzième* : des personnes indiquées par des panneaux à leurs maisons, qui, à l'heure du dîner, se tiennent prêtes dans un costume convenable pour qu'on vienne vite les chercher là où on se trouve treize à table dans une réunion. C'est justement en proportion de son étendue que la ville offre de plus en plus les conditions décisives de la division du travail : un cercle qui, par sa grandeur, peut admettre une pluralité extrêmement diverse de productions, tandis qu'en même temps la concentration des individus et leur combat pour le client contraignent le particulier à une spécialisation de la production dans laquelle il ne peut pas être supplanté trop facilement par un autre.

L'élément décisif est que la vie citadine a transformé la lutte pour la subsistance en une lutte pour l'être humain, si bien que le gain pour lequel on se bat n'est pas accordé par la nature mais par l'homme. Car, à ce sujet, ce n'est pas seulement la source indiquée plus haut de la spécialisation qui a cours, mais la source plus profonde : celui qui propose doit chercher à susciter sans cesse chez celui auquel il fait la cour des besoins toujours nouveaux et toujours plus originaux. La nécessité de spécialiser la production pour trouver une source de revenus qui ne soit pas encore épuisée, et de trouver une fonction qui ne soit pas facilement remplaçable, contraint à la différenciation, à l'affinement, à l'enrichissement des besoins du public, ce qui doit manifestement conduire, à l'intérieur de ce public, à des différences croissantes entre les personnes.

Ce phénomène produit, en son sens restreint, une individualisation spirituelle des propriétés de l'âme ; la ville en fournit l'occasion en proportion de sa grandeur. Une série de causes saute aux yeux. Tout d'abord, la difficulté de faire valoir la personnalité propre dans les

dimensions de la vie dans une grande ville. Là où la progression quantitative de l'importance et de l'énergie atteint sa limite, on a recours à la particularisation qualitative pour obtenir à son avantage, par l'excitation de la sensibilité aux différences, la conscience du cercle social d'une façon ou d'une autre : ce qui conduit finalement aux bizarreries les plus systématiques, aux extravagances spécifiques de la grande ville, excentricité, caprice, préciosité, dont le sens ne se trouve pas dans les contenus d'un tel comportement, mais seulement dans la forme qui consiste à être autrement, à se distinguer, et par là à se faire remarquer – unique moyen finalement pour beaucoup de natures de gagner en passant dans la conscience des autres une certaine estime de soi-même et la conscience d'occuper une place. C'est dans le même sens qu'agit un facteur inapparent, mais qui a cependant une somme d'effets très remarquable : la brièveté et la rareté des rencontres qui sont accordées par chacun aux autres – comparées avec les contacts dans la petite ville. Car ici la tentation de se présenter d'une façon mordante, condensée et la plus caractéristique possible, se trouve extraordinairement plus présente que là où les rencontres longues et habituelles veillent déjà à donner à l'autre une image sans équivoque de la personnalité.

Culture subjective et culture objective

La raison la plus profonde pour laquelle la grande ville favorise la tendance à une existence personnelle plus individuelle – peu importe si c'est toujours à bon droit et toujours avec succès – me paraît celle-ci : le développement de la culture moderne se caractérise par le dépassement de l'esprit subjectif par ce qu'on peut appeler l'esprit objectif, c'est-à-dire que dans la langue comme en droit, dans la technique de production comme en art, dans la science comme dans l'environnement domestique, une somme d'esprit est incarnée, dont la croissance quotidienne n'est suivie par le développement des sujets que très incomplètement et avec un écart qui s'accroît sans cesse. Si nous envisageons la culture énorme qui s'est incarnée depuis cent ans en objets et en connaissances, en institutions et en confort, et si nous lui comparons le progrès de la culture individuelle dans le même temps – au moins dans les positions sociales les plus élevées –,

une différence effrayante de croissance se montre entre les deux, et même en plusieurs points plutôt une régression de la culture individuelle sur le plan de la spiritualité, de la délicatesse, de l'idéalisme. Cette discordance est essentiellement le résultat de la division croissante du travail : car celle-ci réclame du particulier une production toujours plus unilatérale, dont la progression extrême fait souvent s'étioler sa personnalité globale. En tout cas, l'individu est de moins en moins apte à se mesurer à l'envahissement de la culture objective. Peut-être moins consciemment que dans la pratique et dans les sentiments collectifs obscurs qui s'y enracinent, il est réduit à être « quantité négligeable », un grain de poussière face à une organisation démesurée de choses et de forces, qui lui ravissent totalement tous les progrès, toutes les valeurs spirituelles et les valeurs morales, et les conduisent de la forme de la vie subjective à celle d'une vie purement objective.

Il suffit d'indiquer que les grandes villes sont en propre le théâtre de cette culture qui dépasse tout ce qui est personnel. Les bâtiments et les établissements d'enseignement, le miracle et le confort de la technique qui domine l'espace, les formes de la vie sociale et les institutions visibles de l'État présentent une richesse si proliférante d'un esprit cristallisé et devenu impersonnel que la personnalité ne peut pour ainsi dire plus lui faire face. D'un côté, la vie lui est rendue infiniment facile : sollicitations, intérêts et moyens d'occuper son temps et sa conscience s'offrent à elle de tous côtés et la portent comme dans un courant dans lequel il n'y a même pas besoin de faire des mouvements pour nager. Mais de l'autre côté, la vie se compose pourtant de plus en plus de ces contenus et de ces sollicitations impersonnels qui veulent refouler la coloration et le caractère incomparable de personnes spécifiques ; or c'est précisément ainsi que pour sauvegarder cette dimension très personnelle, il faut extérioriser le plus de singularité et de différence ; il faut exagérer cette extériorisation simplement pour se faire entendre, même de soi-même. L'atrophie de la culture individuelle par l'hypertrophie de la culture objective est une raison de la haine farouche que les prédicateurs de l'individualisme le plus exprès, Nietzsche en tête, nourrissent contre les grandes villes, mais c'est aussi une raison pour laquelle ils sont si passionnément aimés dans les grandes villes, et apparaissent justement à l'habitant des grandes villes comme les messagers et les sauveurs de sa propre nostalgie la plus insatisfaite.

Les deux formes d'individualisme

Quand ces deux formes de l'individualisme, qui sont nourries par les rapports quantitatifs de la grande ville – l'indépendance individuelle et l'élaboration de la différence personnelle –, sont l'objet d'enquête sur leur position historique, alors la grande ville conquiert une valeur tout à fait neuve dans l'histoire mondiale de l'esprit. Le XVIII[e] siècle trouvait l'individu pris en des liens puissants et devenus vides de sens, d'ordres politique et agraire, communautaire et religieux – limitations qui imposaient à l'être humain une forme non naturelle et des inégalités très injustes. C'est dans cette situation que s'éleva l'appel à la liberté et à l'égalité – la croyance à la complète liberté de mouvement de l'individu dans tous les rapports sociaux et spirituels, qui pour ainsi dire laisserait surgir chez tous le noble noyau commun, tel que la nature l'avait placé en chacun et que la société et l'histoire l'avaient seulement défiguré. À côté de cet idéal du libéralisme, il s'est développé au XIX[e] siècle, d'une part grâce à Goethe et au romantisme, d'autre part en raison de la division économique du travail, le phénomène suivant : les individus libérés des liens historiques veulent aussi se différencier maintenant les uns des autres. Ce n'est plus l'« être humain universel » en chaque particulier, mais le caractère unique et incomparable en qualité qui est maintenant le support de sa valeur. Dans le combat et les entrelacs changeants de ces deux manières de déterminer le rôle du sujet à l'intérieur de la totalité se joue l'histoire extérieure et intérieure de notre temps.

C'est la fonction des grandes villes de donner un lien au conflit et à la recherche d'unité des deux, étant donné que leurs conditions propres se sont révélées à nous comme occasions et stimulations pour le développement des deux. Elles acquièrent ainsi un plan tout à fait unique et riche de significations imprévisibles dans le développement de l'existence de l'âme spirituelle, elles se dévoilent comme une de ces grandes créations historiques, dans lesquelles les courants opposés qui composent la vie se rencontrent et se déploient comme à parts égales. Mais ainsi, que leurs manifestations particulières nous touchent de sympathie ou d'antipathie, elles sortent tout à fait de la sphère face à laquelle l'attitude du juge nous conviendrait. Étant donné que de telles forces sont incluses dans la racine

comme dans la cime de toute la vie historique, à laquelle nous appartenons dans l'existence fugitive d'une cellule, ce n'est pas notre tâche d'accuser ou de pardonner, mais seulement de comprendre.

Sociologie des sens[1]

1. « Soziologie der Sinne », *Neue Rundschau*, vol. 18, septembre 1907. Une version légèrement différente de ce texte a été traduite par A. Guillain en 1912, chez Alcan, dans les *Mélanges de philosophie relativiste*, puis intégrée au recueil *Sociologie et épistémologie* (Paris, PUF, 1981). La présente traduction, inédite, est due à Frédéric Joly et reprend la version originale.

La phase actuelle d'évolution de la science sociale semble correspondre à la situation qui fut celle de la science de la vie organique au commencement des recherches microscopiques.

La recherche se limitait alors aux organes corporels de taille conséquente, se distinguant sans conteste, dont les différences de formes et de fonctions se présentaient de façon accusée, jusqu'au moment où, pour la première fois, se révéla le processus de vie dans son rapport à son support le plus petit, les cellules, et dans son identité avec les interactions innombrables et continuelles se produisant entre elles.

Comment elles se fixent l'une à l'autre ou se détruisent, s'assimilent ou s'influencent chimiquement – voilà ce qui, en premier lieu, permet de comprendre peu à peu comment le corps en vient à adopter sa forme, la conserve ou la modifie. Les grands organes dans lesquels ces supports de vie fondamentaux et leurs interactions se mêlent pour aboutir à des fonctions et des formations observables au niveau macroscopique – le cœur et les poumons, l'estomac et les reins, le cerveau et les organes moteurs – n'auraient jamais pu permettre la compréhension de la totalité de la vie si ces innombrables interactions entre les éléments les plus petits – que résument, pour ainsi dire, les éléments

macroscopiques – ne s'étaient pas, chacune, révélées constituer la vie réelle, fondamentale.

La science sociale, aujourd'hui, en est généralement encore à ce stade où elle n'étudie que les formations sociales tout à fait importantes, susceptibles d'être observées par tous, et entend établir en s'appuyant sur elles la connaissance de la vie sociale dans son ensemble.

Les États et les groupements syndicaux, les divers clergés et les formes familiales, les corporations et les fabriques, la formation des classes et la division du travail industrielle – tous, ainsi que les organes et systèmes d'importance similaire, semblent faire la société, et constituer le champ de la science qui se dédie à son étude. En réalité, ces formations sont plutôt partie intégrante d'un ordre supérieur dans lequel ou vers lequel se cristallise la vie réelle des êtres en interaction et association – vie qui, disons, s'accomplit au cas par cas. Et cette vie trépidante, qui enchaîne les êtres les uns aux autres, montre encore – outre les formes de combinaison s'élevant au rang de ces imposantes organisations-là – d'innombrables autres formes, qui s'en tiennent pour ainsi dire à un état de fluidité et d'écoulement, mais qui n'en génèrent pas moins les rapports entre individus qui aboutissent à l'existence sociale. Des hommes et des femmes s'observant les uns les autres, et se jalousant les uns les autres ; s'écrivant des lettres, ou déjeunant ensemble ; entrant en sympathie, ou éprouvant une antipathie mutuelle, par-delà tout intérêt véritable ; l'un demandant à l'autre la bonne direction ; d'autres s'habillant ou se parant pour les autres –

les milliers de rapports interpersonnels, momentanés ou permanents, conscients ou inconscients, sans conséquences ou lourds de conséquences, parmi lesquels ces exemples sont choisis tout à fait au hasard, nous lient tous ensemble continuellement.

Chaque jour, chaque heure, de tels fils sont tressés, sont abandonnés, noués de nouveau, remplacés par d'autres, tissés à d'autres. C'est là que sont à chercher les interactions entre les atomes de la société – à l'origine de la résistance et de l'élasticité entières, de la multiplicité et de l'homogénéité entières de cette vie sociale si limpide et si énigmatique – qu'atteint seule la

microscopie psychologique. Quant à ces grandes formes, devenues objectives, qui constituent les objets traditionnels de la science sociale, elles ne sont absolument pas faites de la vie sociale véritable, présente dans l'expérience, cette vie se disloquerait sinon en une multitude de systèmes différents – comme si un être ne se composait que de grands organes différenciés, immédiatement reconnaissables, et comme si disparaissait soudain l'ensemble des innombrables processus cellulaires, variés et complexes, que le microscope a révélés.

Dans la science historique, comme dans les sciences naturelles, on s'évertue de toutes parts à abandonner l'idée selon laquelle les bouleversements catastrophiques, les forces unitaires de grande ampleur détermineraient brutalement à eux seuls la totalité des situations et de leurs transformations, au profit d'une autre idée : c'est l'accumulation progressive d'influences très diverses, et à peine perceptibles prises isolément, qui est désormais considérée comme la cause véritable des évolutions réelles.

Les lignes qui suivent, la recherche qui est la mienne, se fondent sur la conviction que le procédé analogue, appliqué à la sociologie, permettra de rendre la réalité de son sujet avec plus de profondeur et d'exactitude que ne pourrait le faire une étude se contentant de traiter de formes totales, de grande envergure, qui par essence sont supra-individuelles. Cette recherche entend explorer l'importance de la perception et de l'influence sensorielles mutuelles dans la coexistence entre êtres humains, son importance pour leur coopération, les uns avec les autres, les uns contre les autres. Le fait que nous soyons absolument tissés d'interactions est dû tout d'abord à ce que nous réagissons au niveau sensoriel les uns par rapport aux autres. Alors que cela a été accepté en général comme un fait tout naturel, uniforme, ne nécessitant aucune discussion supplémentaire, un examen plus attentif montre que ces interactions ne se bornent en rien à faire office de base et de condition préalable communes à l'une ou l'autre des perceptions sensorielles permanentes des rapports sociaux ; mais que chaque sens, en fonction de sa particularité, contribue de façon caractéristique à l'agencement de l'existence collective, et qu'aux nuances de ses

impressions correspondent des spécificités des rapports sociaux ; la prédominance d'un sens ou d'un autre, dans le contact entre individus, confère souvent à ce contact une tonalité sociologique qui, sans cela, n'aurait pu être obtenue.

Le fait de percevoir absolument nos semblables sur le mode sensoriel revêt deux implications dont l'action commune est d'une importance fondamentale du point de vue sociologique. Sous l'angle subjectif, la perception sensorielle d'un être éveille en nous des sensations de plaisir et de déplaisir, de saisissement ou d'abattement, d'excitation ou d'apaisement, à sa vue, ou au son de sa voix, du seul fait de sa présence sensible dans la même pièce. Tout cela ne sert pas à reconnaître ou caractériser l'autre ; je me sens tout simplement bien – ou mal – en sa présence, lorsque je le vois et l'entends. Cette réaction du sentiment sur son image sensorielle laisse cette dernière pour ainsi dire « à l'extérieur ». Mais le déploiement de l'impression sensorielle s'étire dans la direction opposée au domaine de la subjectivité dès qu'elle devient un moyen de connaître cet autre : ce que je vois de lui, ce que j'entends de lui, et sens, n'est plus à présent que le pont que j'emprunte pour accéder à lui comme à mon objet. Le son articulé et le sens qu'il revêt en offrent peut-être l'exemple le plus clair. L'organe vocal d'un être a pour effet de nous attirer ou nous repousser immédiatement, tout à fait indépendamment de la nature de son propos ; son propos, d'un autre côté, nous aide à connaître non simplement ses pensées passagères, mais son être psychique – et il en va bien de même de toutes les impressions sensorielles ; elles mènent au sujet, comme à l'état d'âme et au sentiment de ce dernier, et reconduisent à l'objet, comme à sa connaissance. Avec les objets non humains, ces deux optiques se tiennent habituellement à bonne distance l'une de l'autre. En la présence sensible de ces objets non humains, nous soulignons leur valeur sentimentale subjective : le parfum de la rose, le charme d'un son, la grâce des branches qui se tordent dans le vent, nous font alors éprouver au fond de notre âme un sentiment de félicité. Ou bien, nous souhaitons connaître la rose, ou le son, ou l'arbre – et alors nous déployons pour ce faire de tout autres énergies, en nous

écartant souvent délibérément de toute subjectivité. En la présence d'objets humains, les alternatives se mêlent, et se produit alors une fusion. Les impressions sensorielles que suscite en nous cet objet humain font en un sens office de valeur sentimentale et, en un autre, sont l'instrument de sa connaissance instinctive ou raffinée – tout cela intimement mêlé, et à vrai dire de façon pratiquement inextricable, devient la base des relations que nous nouons avec lui. C'est naturellement dans des proportions très différentes, dans des combinaisons très différentes, que ces deux développements de la perception sensorielle contribuent à cette relation – songeons au son de sa voix et à son propos, à son apparence et à son interprétation psychologique, à l'attirance ou à la répugnance qu'il inspire, aux conclusions que nous pourrions, d'instinct, être amenés à faire quant à la tonalité de son esprit, et parfois aussi à propos de son niveau culturel.

Parmi les organes sensoriels autonomes, l'œil est conçu pour une action sociologique tout à fait unique, liée aux liaisons et interactions entre individus pouvant naître d'un échange de regards mutuels. Peut-être avons-nous là le phénomène d'interdépendance le plus immédiat, le plus pur dans l'absolu. Si des liens sociologiques se tissent par ailleurs, ils ont un contenu objectif à entretenir, une forme objective à générer. Même le mot prononcé et entendu revêt une signification qui pourrait être encore transmise par d'autres moyens.

Mais l'interaction, au plus haut point vivante, que tisse un échange de regards entre deux êtres ne se cristallise en aucune forme objective ; l'unité qu'elle génère entre eux deux réside immédiatement dans ce qui se produit, disparaît dans la fonction. Et ce rapport est si fort et si subtil qu'il ne sera suscité qu'en suivant l'itinéraire le plus court – cette ligne droite allant d'un œil à l'autre –, le moindre écart par rapport à lui, le plus fugace regard de côté détruisant entièrement la singularité de ce rapport. Il ne reste ici en vérité aucune trace objective, aucune de ces traces que laissent derrière elles, directement ou indirectement, toutes les relations, quelles qu'elles soient, entre êtres humains ; l'interaction disparaît au moment même où faiblit l'immédiateté de la fonction ;

mais l'ensemble des rapports entre les êtres, leurs sympathies et leurs antipathies, la chaleur de leur intimité et leur froideur seraient transformés d'une façon inappréciable si aucun échange de regards ne se produisait – la relation née de cet échange de regards signifiant un rapport entièrement nouveau, qui ne saurait être comparé à ce qui se produirait du seul fait de simplement voir ou observer l'autre.

Avec l'échange de regards se produit un fait étrange qui resserre encore ce lien : l'œil qui perçoit une autre personne, en se dirigeant sur elle, adoptera une expression qui variera selon la façon dont l'autre est regardé. En assimilant dans le regard une autre personne, on se révèle à soi-même ; dans la même action, le sujet cherche à connaître en elle son objet, et se livre à lui. On ne peut pas prendre par l'œil sans donner en même temps. L'œil dévoile à l'autre l'âme qui cherchait à le dévoiler. Cela ne se produit de façon manifeste que dans un échange immédiat de regards, et est ici atteinte la réciprocité la plus accomplie du domaine entier des rapports humains.

Nous comprenons à présent pourquoi la honte nous fait baisser les yeux, nous fait éviter le regard de l'autre. Pas seulement, c'est certain, pour éviter de constater, au moins au niveau sensoriel, combien l'autre nous voit dans une position si embarrassante et troublante ; la raison plus profonde en est que, en baissant les yeux, je soustrais à l'autre un peu de la possibilité de me découvrir. Mon regard, en croisant celui de l'autre, ne me sert pas seulement à le connaître, mais lui sert aussi à me connaître ; sur cette ligne qui relie les deux regards, sont transmis de l'un à l'autre la personnalité, l'état d'âme, l'impulsion propre à chacun. La politique de l'autruche trouve, dans ce rapport sociologico-sensoriel immédiat, une opportunité réelle : qui ne regarde pas l'autre se dérobe vraiment, dans une certaine mesure, au regard d'autrui. L'être n'est en rien complet, aux yeux d'autrui, s'il n'y a pas eu échange de regards.

La valeur sociologique de l'œil est rehaussée absolument par la valeur de l'expression faciale qui s'offre à l'échange de regards comme son premier objet. On conçoit rarement avec clarté combien

l'aspect pratique de nos relations dépend d'une connaissance réciproque – pas seulement au sens d'une connaissance de tout ce qui est extérieur chez l'autre, ou des intentions et des états d'âme passagers de l'autre ; mais de notre connaissance consciente ou instinctive de son être, de ce qui le constitue intimement, de l'invariant dans son caractère, qui colore inévitablement le rapport momentané comme le rapport durable qui est nôtre. Or, le visage est le lieu géométrique de tous ces savoirs, il est le symbole de tous ces éléments constitutifs donnés par l'individu à son existence ; en lui est déposé ce qui, de son passé, est descendu au tréfonds de son âme et qui a laissé en lui des traces ineffaçables. Le fait que l'on accorde au visage d'un être une telle valeur fait qu'intervient dans le commerce humain, ce commerce si au service des fins pratiques, un élément qui excède la sphère de la vie pratique : le visage fait que l'être est jugé déjà selon son aspect, et non d'abord selon sa manière de faire. Le visage, envisagé comme organe expressif, est pour ainsi dire d'une nature tout à fait théorique : il n'agit pas, comme la main, comme le pied, comme le corps entier ; il ne traduit sûrement pas en actes l'attitude intime ou pratique d'un être, mais parle simplement de lui. La manière spécifique de « connaître » que fournit l'œil est lourde de conséquences du point de vue sociologique : c'est le visage qui est l'objet essentiel d'un échange de regards. Cette connaissance, c'est encore autre chose que la reconnaissance. Dans une certaine mesure, fluctuante il est vrai, nous savons, dès le premier coup d'œil jeté sur quelqu'un, à qui nous avons affaire. Que, le plus souvent, nous ne soyons pas conscients de ce fait, et de son importance fondamentale, vient de ce que nous détournons tout de suite notre attention de cette assise naturelle au profit de la reconnaissance de traits particuliers, d'éléments singuliers, qui déterminent notre comportement pratique à l'égard de chacun d'eux. Mais à tenter d'approfondir la conscience de cette assise naturelle, nous nous étonnons de voir combien nous connaissons un homme dès le premier regard posé sur lui. Rien ici d'exprimable au moyen de concepts, rien ici qui puisse être décortiqué par la parole ; il se pourrait même que nous soyons dans l'incapacité d'affirmer s'il nous paraît intelligent ou

sot, bon ou méchant, de tempérament vif ou du genre somnolent. Voilà peut-être des qualités toutes générales, reconnaissables au sens habituel du terme, et qu'il partage avec d'innombrables autres. Mais ce que nous apprend le premier aperçu de sa personne n'est en rien dissipé et affaibli par une telle sémantique et de telles expressions – bien que ce soit ce qui donne toujours sa tonalité à toutes les reconnaissances futures – ; ce que nous donne cet aperçu, c'est la compréhension immédiate de son individualité, telle que la dévoile à notre regard sa manifestation, et avant tout son visage ; raison pour laquelle il est pour l'essentiel sans importance aucune que, dans le même temps, bon nombre de méprises et d'erreurs à corriger soient aussi commises.

Tandis que le visage offre maintenant au regard la symbolique explicite la plus achevée de l'inexpugnable intériorité, ce que nos expériences vécues ont laissé s'enfoncer au tréfonds de notre être, ce visage cède encore, dans le même temps, aux très multiples situations du moment. Il se produit ici quelque chose d'unique en son genre dans le domaine de l'humain : l'essence universelle, l'invariable de l'individu se manifeste dans les nuances d'un état d'âme provisoire, dans un geste hasardeux, dans une impulsion passagère ; l'unité homogène et la multiplicité fluide de notre âme se fondent absolument l'une dans l'autre, de sorte que l'une ne devient pour ainsi dire perceptible que sous la forme de l'autre. Il y a là un contraste extrême du point de vue sociologique entre l'œil et l'oreille : l'oreille ne permet une révélation de l'homme que dans le cadre de séquences temporelles successives, alors que l'œil nous permet d'envisager l'être dans la durée, nous offre un précipité de son passé sous la forme substantielle de ses traits, de sorte que nous voyons pour ainsi dire, l'un après l'autre, les événements de son existence surgir en même temps devant nous. De là que la disposition sociologique de l'aveugle s'avère tout autre que celle du sourd. Pour l'aveugle, l'autre n'est concevable que dans le cadre d'une série d'états successifs, dans les séquences temporelles de ses expressions. L'ensemble inquiet, inquiétant, des traits essentiels, les traces de tout le passé, tel qu'il se montre exposé sur le visage de l'être, échappe à l'aveugle, et ce pourrait bien être la raison de

l'humeur paisible et calme, amicale, si souvent observée chez les aveugles, et autour d'eux. C'est justement la multiplicité de ce que le visage peut dévoiler qui le rend si mystérieux ; en règle générale, ce que nous voyons de l'être est interprété au prisme de ce que nous l'entendons dire, alors que l'inverse est bien plus rare. C'est pourquoi celui qui voit sans entendre est beaucoup plus confus, beaucoup plus désemparé, plus inquiet que celui qui entend sans voir. Cette différence de « rendement » des sens se voit compensée d'une façon extrêmement appropriée sur le plan sociologique par la très grande prépondérance de la mémoire auditive sur la mémoire visuelle – quand bien même les paroles prononcées relèvent de l'impermanence même, alors que l'objet de l'observation visuelle est relativement stable. Raison pour laquelle on peut mentir à l'oreille d'un être bien plus qu'à son œil. Et cette structure de nos sens et de leurs objets – c'est une parfaite évidence – est l'un des paramètres fondamentaux des rapports entre les êtres envisagés dans leur globalité : si les mots entendus ne se dérobaient pas immédiatement à notre oreille, mots dont en revanche la mémoire retient la forme, et si à la vue, à laquelle manque cette puissance de reproduction, ne s'offrait pas l'insistance obstinée du visage et de ce qu'il signifie, nos vies dans leurs interactions reposeraient alors sur une tout autre base.

Ce serait une spéculation oiseuse que d'imaginer cette tout autre base ; mais que sa possibilité de principe soit reconnue nous libère du dogme selon lequel la socialisation humaine telle que nous la connaissons, soi-disant parfaitement naturelle, et pour ainsi dire indiscutable, n'aurait tout simplement aucune raison particulière à se voir donner. Pour ce qui est des grandes formes sociales isolées, la recherche historique a liquidé ce dogme : nous savons que notre système de parenté, comme notre organisation économique, notre droit comme nos mœurs sont les fruits de circonstances qui, ailleurs, auraient d'autres caractéristiques, et pour cette raison aussi d'autres résultats ; nous savons qu'avec ces réalités nous ne nous tenons en rien sur un sol des plus solides, sur lequel le nécessaire absolu serait aussi ce qui va de soi. Mais pour ce qui est des fonctions sociologiques à l'œuvre dans la totalité des rapports

entre humains, ce dogme a encore la vie dure. Les rapports premiers, immédiats, qui déterminent ensuite aussi l'ensemble des formations plus élevées, semblent si intrinsèquement liés à la nature de la société qu'ils laissent accroire qu'ils sont simplement intrinsèquement liés à la nature des hommes ; ils tirent leur explication des conditions spécifiques de celle-ci. Ce que je présente ici n'est qu'une tentative de rendre visible ce qui, dans la structure pure de nos fonctions sensorielles, est à l'origine, à un moment donné, des simples rapports quotidiens entre les hommes, comme de leurs rapports complexes.

Le contraste évoqué plus haut entre l'œil et l'oreille, pour ce qui est de leur signification sociologique, est de toute évidence le prolongement du double rôle que l'œil semblait plutôt destiné à jouer à lui seul. Tout sens du réel se scindant toujours entre les catégories de l'être et du devenir, ce que l'homme veut et peut percevoir chez son semblable est aussi régi par ces dernières. Nous voulons savoir : quel est l'être de cet homme ? Quelle est la substance durable de son essence ? Et : comment est-il au moment présent ? Que veut-il ? Que pense-t-il ? Que dit-il ? La répartition du travail des sens répond pour l'essentiel à ces questions. À faire abstraction de nombreuses modifications, ce que nous voyons chez l'homme, c'est ce qu'il y a de durable en lui, ce qui, sur son visage, comme dans une coupe transversale au travers de couches géologiques, est l'histoire de sa vie, et dessine ce qui fonde son essence spirituelle. Les variations de l'expression faciale n'égalent pas en diversité les différenciations qu'avec l'oreille nous constatons. Ce que nous entendons lorsque autrui nous parle, ce sont des instantanés dans leur succession, c'est le flot de son être. Ce n'est qu'une fois réalisées un certain nombre de vérifications et conclusions secondaires que nous discernons enfin dans ses traits son humeur du moment, dans ses paroles sa part d'invariable. Dans la nature entière, par contre, telle qu'elle s'offre à l'impression sensorielle immédiate, le durable et le fluctuant sont répartis d'une façon bien moins équilibrée que chez l'homme. La pierre intangible et le cours d'eau qui va son chemin sont les symboles radicaux de ce déséquilibre. L'homme seul paraît plutôt à nos sens, et dans le

même temps, à la fois stable et mobile, et ces deux traits ont atteint chez lui des proportions telles que l'un se mesure toujours à l'autre et s'exprime en fonction de l'autre. La formation de cette dualité entre en interaction avec celle de l'œil et de l'oreille ; car si effectivement aucun des deux ne se ferme entièrement aux perceptions de la stabilité et de la mobilité, l'œil et l'oreille sont dans l'ensemble constitués pour s'enrichir mutuellement, l'œil par l'observation de l'essence permanente-plastique de l'homme, et l'oreille par celle de ses expressions qui, sitôt apparues, disparaissent.

Du point de vue sociologique, l'oreille se distingue encore de l'œil par l'absence de cette réciprocité qu'instaure l'échange de regards. L'œil, par essence, ne peut pas prendre sans donner en même temps, alors que l'oreille est l'organe égoïste par excellence, qui tout simplement prend, mais ne donne pas ; sa forme extérieure semble presque symboliser cela, puisqu'elle fait office d'appendice quelque peu passif à la figure humaine – appendice qui, de tous les organes de la tête, est le plus immobile. Elle souffre de cet égoïsme en ceci qu'elle ne peut, comme l'œil, se détourner ou se fermer, mais non seulement prend, mais est aussi condamnée à prendre tout ce qui se rapproche d'elle – encore un autre fait dont les implications sociologiques ne peuvent nous échapper. Ce n'est qu'associée à la bouche, à la parole, que l'oreille génère l'acte du prendre et celui du donner, qui sont intimement unis – mais cela aussi en alternance, car on ne peut correctement parler quand on écoute, et car on ne peut correctement entendre quand on parle, alors que l'œil fusionne le prendre et le donner dans ce miracle qu'est le « regard ». D'un autre côté, à l'égoïsme formel de l'oreille répond son rapport particulier aux objets relevant de la propriété privée. En règle générale, on ne peut « posséder » que le visible, tandis que l'audible, qui, sitôt apparu, a déjà disparu, ne garantit aucune « propriété ». Le fait qu'aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles des grandes familles aspiraient à la possession d'œuvres musicales originales, qui n'étaient écrites que pour elles et ne devaient pas être publiées, constitue une exception étrange. Une série entière de concertos de Bach est le fruit d'une commande de ce genre, en

l'occurrence celle d'un prince. Il y allait du prestige d'une maison de posséder des œuvres musicales originales inconnues de toute autre. Notre sentiment est qu'il y a là quelque chose de pervers, car l'écoute, par essence, ne saurait être réservée à un individu : ce qui se joue dans une pièce ne peut tout simplement qu'être entendu par tous ceux qui s'y trouvent, et le fait qu'un individu perçoive ce qui s'y joue ne soustrait en rien ce qui s'y joue à la perception d'un autre. De là aussi le caractère spécifique, extraordinairement intime, qu'adoptent les paroles lorsqu'elles sont exclusivement destinées à une seule personne. Ce qui se dit de l'un à l'autre pourrait être perçu auditivement par d'innombrables personnes si elles étaient présentes. Que le contenu d'un dit exclue expressément cette possibilité formelle-sensorielle, et une telle communication adopte alors une tonalité sociologique incomparable. Presque aucun secret ne saurait être transmis par les yeux seuls. Mais la transmission par l'oreille, à dire vrai, comprend une contradiction. Elle force une forme – qui s'adresse de par sa nature même, sur le mode sensoriel, à un nombre illimité d'auditeurs – à un contenu excluant entièrement ces derniers. Voilà ce qui donne son étrange saveur au secret confié verbalement, lors d'une entrevue en tête à tête. Le caractère sensoriel du son articulé, qui implique la possibilité physique d'innombrables auditeurs, s'y voit expressément nié. Dans des circonstances habituelles, il est absolument impossible que de très nombreuses personnes puissent connaître une seule et même impression visuelle, mais il est par contre tout à fait possible que des personnes en nombre plus grand encore puissent faire l'expérience d'une seule et même impression auditive. Que l'on compare le public d'un musée au public d'un concert. Le fait que l'impression auditive se communique à une foule humaine de façon uniforme et égale – disposition qui n'est en rien simplement superficielle-quantitative, mais qui est profondément liée à l'essence intime de cette impression – englobe sociologiquement le public d'un concert dans une unité et une communion d'émotion incomparablement plus forte que celle dont pourraient faire l'expérience les visiteurs d'un musée. Là où, exceptionnellement, l'œil accorde également à un grand nombre de

personnes une telle similitude d'impression, le même effet sociologique se produit aussi. Le fait que tous les hommes puissent voir simultanément le ciel et le soleil est, je le crois, un élément essentiel de ce phénomène de la fusion humaine que contient en germe toute religion. Car chaque religion s'adresse, d'une manière ou d'une autre, au ciel ou au soleil, et par son origine ou son organisation, entretient un rapport, quel qu'il soit, à ces éléments qui enveloppent la totalité des choses et surplombent le monde. Le fait que le sens visuel se montre, dans la vie pratique, si exclusif a l'effet suivant : ce qui est regardé en même temps selon différents points de vue se modifie d'une façon ou d'une autre pour tout un chacun ; pourtant, ce sens visuel peut tout de même embrasser des objets tels que le ciel, le soleil, les astres, qui ne sont absolument en rien exclusifs et qui se présentent à chacun uniformément – il est, d'un côté, fort possible que cela soit à l'origine de cette volonté, présente chez tout croyant, de transcender sa propre étroitesse et sa spécificité, et que, d'un autre côté, cela induise ou favorise ce phénomène du rassemblement des croyants, présent également dans toute religion. Les divers rapports, mis en évidence, de l'œil et de l'oreille à leurs objets suscitent sur le plan sociologique des rapports très différents entre les individus, dont les associations reposent sur l'un ou sur l'autre. L'ouvrier dans une fabrique, les étudiants dans un amphithéâtre, les soldats d'une garnison s'envisagent d'une manière ou d'une autre comme une unité. Et bien que cette unité découle également d'éléments excédant le domaine sensoriel, son caractère est tout de même ainsi défini par ce fait que l'œil y est le sens fondamentalement actif, par ce fait que les individus, dans ces moments de réunion, se voient, certes, mais ne peuvent se parler. Dans ces circonstances, la conscience de l'unité aura un caractère bien plus abstrait que si les rencontres étaient aussi en même temps l'occasion d'entrer en relation verbalement. L'œil révèle, aux côtés de la singularité de l'être qui se manifeste dans son apparence, ce qui existe de semblable chez tous, et cela dans une bien plus grande mesure que ne le fait l'oreille. L'oreille transmet justement la richesse des humeurs divergentes de l'individu, le flux et l'apogée

momentané des pensées et des impulsions, la polarité entière de la vie subjective comme de la vie objective. Des gens que nous ne faisons que voir, nous nous faisons bien plus facilement une idée générale que des gens avec lesquels nous pouvons nous entretenir. L'imperfection habituelle de la vue favorise cette différence. Peu de gens diront avec certitude quelle est la couleur des yeux de leurs amis, ou peuvent se représenter clairement dans leur imagination la forme de la bouche des êtres qui leur sont les plus proches. Ils ne les ont pas vus, en vérité. On voit manifestement chez un être, bien mieux que l'on entend généralement chez lui, ce qu'il a de commun avec les autres. La production immédiate de formations sociales très abstraites, non spécifiées, est pour cette raison favorisée, pour autant que fonctionne la technique des sens, du fait qu'elle relève du voir et non de l'entendre. Cette configuration a activement encouragé la création du concept moderne de « travailleur ». Ce concept d'une efficacité inouïe, qui englobe la totalité des travailleurs salariés, qu'ils fabriquent des canons ou des jouets, était inaccessible aux siècles précédents. Parce qu'elles reposaient pour une large part sur les relations à caractère personnel et les échanges verbaux, leurs associations de compagnons étaient souvent bien plus limitées et fraternelles, mais elles manquaient de la salle de fabrique et de la réunion publique de masse. C'est dans ces lieux seulement, où l'on voit d'innombrables personnes sans les entendre, que s'accomplit cette haute abstraction du commun, du commun à tous, souvent inhibée dans son déploiement par tout ce que l'oreille nous transmet d'individuel, de concret, de variable.

Comparée à l'importance sociologique de la vue et de l'ouïe, celle des autres sens fait pauvre figure, bien que l'odorat ne soit pas aussi secondaire que l'incitent à le supposer le caractère vague et l'insuffisant développement inhérents à ses impressions. Cela ne fait aucun doute, chaque homme parfume de façon caractéristique l'enveloppe d'air qui l'entoure, et il est certes essentiel pour l'impression olfactive ainsi naissante que des deux déploiements des impressions sensorielles – l'un allant vers le sujet, occasionnant pour lui plaisir ou déplaisir, l'autre vers l'objet, comme outil de connaissance de ce dernier – ce soit le premier qui l'emporte de

loin. L'odorat ne construit pas de lui-même un objet, comme le font la vue et l'ouïe, mais reste pour ainsi dire inhibé dans le sujet ; et le fait qu'il ne dispose pas d'expressions objectives typiques, indépendantes, pour ses différentes impressions, vient symboliser cela. Si nous disons « cela sent la sueur », alors cela signifie simplement : cela sent ainsi, comme une chose qui a une odeur de sueur. Les impressions olfactives, comparées à celles des autres sens, se dérobent dans une tout autre mesure à la description par des mots, ne peuvent être projetées sur le plan de l'abstraction. D'où la résistance d'autant moindre de la pensée et de la volonté aux antipathies et sympathies instinctives provoquées par cette sphère odorante nimbant l'homme qui, par exemple pour les rapports sociologiques de deux races vivant sur le même territoire, est très certainement souvent lourde de conséquences. L'atmosphère corporelle des Noirs hypothèque déjà leur réception dans la haute société d'Amérique du Nord, et l'on a attribué à la même cause l'obscure et très commune aversion mutuelle entre Juifs et Germains. Le contact personnel entre les personnes cultivées et les travailleurs, souvent si vivement préconisé pour l'évolution sociale des temps présents – cet idéal éthique entretenu par les gens cultivés d'un rapprochement de deux mondes « ignorant tout de leurs manières de vivre respectives » – échoue simplement en raison de l'insurmontabilité des impressions olfactives. Bien des membres des couches supérieures se montreront capables, si l'intérêt moral et social le préconise, de faire des sacrifices considérables en termes de confort personnel, et se montreront capables de renoncer à tout plaisir au bénéfice des déshérités, et le fait que cela ne se produise pas encore de nos jours dans des proportions importantes réside à coup sûr dans le fait que les formes adéquates permettant cela n'ont pas encore été trouvées. Mais on s'infligerait mille fois plus volontiers tous les renoncements et tous les sacrifices de ce genre qu'un contact corporel avec le peuple, auquel reste attachée « la sueur vénérée du travail ». La question sociale n'est pas seulement une question éthique, mais aussi une question de nez. Un fait d'une importance essentielle pour la culture sociale n'a pas encore été considéré

comme il devrait l'être : le fait que la véritable acuité de perception de l'ensemble des sens décline manifestement au fur et à mesure que s'améliore la civilisation, alors qu'en revanche se renforce sa mise en valeur du plaisir et du déplaisir. Et je crois que la sensibilité développée en ce sens s'accompagne de bien plus de souffrances et de répulsions que de joies et d'attractions. L'homme moderne se montre choqué par d'innombrables choses, qui lui semblent au niveau sensoriel insupportables, et qui seraient acceptées avec aussi peu de réactions de ce genre que possible si les impressions voyaient leurs modalités moins différenciées, et se voyaient renforcées. La tendance à l'individualisation de l'homme moderne implique ainsi, en les reliant, le caractère personnel plus affirmé et la liberté de choix de ses attachements. Par ses manières de réagir, en partie immédiatement sensuelles, en partie esthétiques, il ne peut plus intégrer d'emblée des unions traditionnelles, des liens étroits où son goût personnel, sa sensibilité personnelle ne seraient pas les bienvenus. Et cela, inévitablement, entraîne un isolement plus grand, une délimitation plus nette de la sphère personnelle. Peut-être cette évolution est-elle la plus frappante avec l'odorat : les tendances hygiénistes, l'obsession de la propreté des temps présents n'en sont pas moins un effet qu'une cause. En règle générale, l'acuité des sens s'avère plus faible avec une culture plus élevée, et leur interaction à courte distance plus forte : nous ne devenons pas seulement myopes, mais la portée de l'ensemble de nos autres sens se réduit absolument ; par contre, sur ces distances plus réduites, nous gagnons aussi en sensibilité. L'odorat est simplement un sens qui, dès le départ, comparé à la vue et à l'ouïe, est organisé de façon à être plus opérant sur une distance réduite, et si, avec lui, nous ne pouvons plus percevoir aussi objectivement que pouvaient le faire certaines peuplades primitives, nous réagissons sur le mode subjectif d'autant plus violemment à ses suggestions. Cette propension évoquée à l'instant n'est pas spécifique à l'odorat, mais se constate avec lui dans des proportions bien plus grandes qu'avec les autres sens : un homme à l'odorat particulièrement fin fait à coup sûr l'expérience, pour cette raison même, de bien plus de désagréments que de joies. Cette répulsion,

source d'isolement, que nous devons au raffinement des sens, s'avère renforcée encore par le fait suivant. Quand nous reniflons quelque chose, nous aspirons profondément en nous cette sensation, ou cet objet en état de diffusion, nous l'assimilons pour ainsi dire très étroitement à nous, à travers le processus vital de la respiration, comme aucun autre sens n'est à même de le faire à l'égard d'un objet – sauf à l'avaler. Sentir l'atmosphère de quelqu'un, c'est percevoir de la façon la plus intime sa personne, qui atteint pour ainsi dire sous une forme aérienne le plus intime de notre être sensible, et ceci est de l'ordre de l'évidence : chez une sensibilité extrême aux impressions olfactives, ce phénomène doit conduire à opérer un choix et une prise de distance, qui forment en quelque sorte l'une des assises sensibles de la réserve sociologique de l'individu moderne. Il est typique qu'un homme d'un individualisme exclusif si fanatique comme Nietzsche exprime souvent de cette façon frappante sa détestation de certains types humains : « Ils ne sentent pas bon. » Si les autres sens montent mille passerelles entre les hommes, si les rejets qu'ils provoquent peuvent toujours à nouveau être atténués par des attraits, si l'entrelacement de leurs valeurs sentimentales positives comme de leurs valeurs sentimentales négatives donne leur tonalité à l'ensemble des rapports concrets entre les hommes, alors nous sommes en mesure d'affirmer qu'en comparaison l'odorat se dissocie d'eux. Non seulement parce qu'il est vraiment à l'origine de bien plus de réactions de rejet que de réactions d'attirance, non seulement parce que ses décisions ont quelque chose de radical et d'irrévocable, qui ne se laisse que difficilement surmonter à travers les instances de l'esprit ou des autres sens, mais aussi parce que, justement, la réunion d'un grand nombre d'individus n'est jamais pour lui l'occasion du moindre attrait – alors que cette situation pourrait tout de même s'avérer riche de perspectives, du moins dans certaines circonstances, pour les autres sens : les commotions olfactives se multiplient en général à proportion exacte de l'importance de la masse au cœur de laquelle nous les endurons. Le progrès culturel, comme il a déjà été dit, à travers ces répulsions, par leur médiation, entraîne un isolement individualisateur, tout

particulièrement dans les pays froids ; alors que la possibilité bien plus grande de se réunir au grand air, sans que l'odorat en souffre, a à n'en pas douter influencé les rapports sociaux dans les pays du Sud.

Alors que j'interromps ici ma recherche, je suis bien conscient de son caractère fragmentaire. Peut-être a-t-elle ainsi ouvert un passage permettant d'accéder à cette couche enfouie où la connaissance doit puiser une bonne compréhension des conditions des associations concrètes, vivantes, à l'œuvre parmi les hommes. Les fils délicats, invisibles, qui se tissent entre les hommes, ne seront plus considérés par nous comme indignes de l'observation, à la condition de vouloir comprendre le tissu de la société à partir de ses forces génératrices, créatrices de formes – ce tissu dont la sociologie, jusqu'à présent, dans l'ensemble, s'est seulement appliquée à décrire le modèle tel qu'il apparaît en fin de compte sur la couche extérieure supérieure.

OUVRAGES DE GEORG SIMMEL AUX ÉDITIONS PAYOT & RIVAGES

Les Grandes Villes et la vie de l'esprit, suivi de : *Sociologie des sens*

Philosophie de la modernité

La Tragédie de la culture

Philosophie de l'amour

Michel-Ange et Rodin

À propos de cette édition

Cette édition électronique du livre *Les grandes villes et la vie de l'esprit* suivi de *Sociologie des sens* de Georg Simmel a été réalisée le 5 février 2013 par les Éditions Payot & Rivages.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 978-2-228-90887-0).

Le format ePub a été préparé par Facompo, Lisieux.